

LAP

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL. F.C.P.

CIENCIA Y FE

LIBRARY OF FRUITICETO
DEC 29 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

LIBERTAD DE ENSEÑANZA Y ENSEÑANZA RELIGIOSA


por Ismael Quiles, S. I. , José N. Güenechea, S. I.
y Norman F. Martin, S. I.



7

Editorial Verbum

Buenos Aires - Montevideo
1945



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe27cole>

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica.
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

Copyright by Editorial Verbum.
Buenos Aires, 1945

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F.C.P., R. Argentina)

N.º 7

Julio - Septiembre

Año 2

I N D I C E

I. <i>TEMA ESPECIAL: LIBERTAD DE ENSEÑANZA Y ENSEÑANZA RELIGIOSA.</i>	
ISMAEL QUILES, S. J., <i>Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa, según el derecho natural</i>	7
JOSE N. GÜENECHEA, S. J., <i>Doctrina católica sobre libertad de enseñanza</i>	45
NORMAN F. MARTIN S. I., <i>La enseñanza en EE. UU.</i>	63
II. <i>ARTICULOS:</i>	
JUAN ROSANAS, S. J., <i>Origen del Cosmos</i>	71
EDUARDO IGLESIAS, S. J., <i>La antigua Escolástica y la teoría del concurso inmediato</i>	84
III. <i>TEXTOS:</i>	
<i>San Buenaventura: Reducción de las ciencias a la Teología, traduc. por ISMAEL QUILES, S. J.</i>	107
IV. <i>ACTUALIDADES:</i>	
MIGUEL LUACES, S. V. D., <i>El ser contingente en sus relaciones con el ser necesario</i>	140
V. <i>FICHERO DE REVISTAS</i>	143
VI. <i>RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS</i>	150

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

F. SHERWOOD TAYLOR, *Breve historia de la ciencia*. Colección Panoramas. Editorial Lozada. Buenos Aires, 1945, 360 págs.

I. QUILES, S. I.

ALBERTO BAYET, *La moral de la ciencia*. Biblioteca Teoría e Historia de la Ciencia. Editorial Lozada. Buenos Aires, 128 págs.

I. QUILES, S. I.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. Cursos de Cultura Católica. Buenos Aires, 1945.

M. M. BERGADÁ.

LIBERTAD DE ENSEÑANZA Y
ENSEÑANZA RELIGIOSA SEGUN EL
DERECHO NATURAL

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel.

Los problemas de la libertad de enseñanza y de la enseñanza religiosa que se vienen agitando desde mediados del siglo pasado, especialmente desde que el Estado implantó en muchos países el monopolio de la enseñanza escolar, han tenido en estos últimos años una agudización que ha alcanzado en mayor o menor escala tanto a los regímenes totalitarios como a los regímenes democráticos.

Es evidente que dentro del régimen totalitario los amantes de la libertad de enseñanza y de la enseñanza religiosa han tenido que elevar con frecuencia, comenzando por los Sumos Pontífices, las protestas más enérgicas por la violación de los derechos humanos a la libertad de enseñanza y a la enseñanza religiosa.

En los estados de tendencia liberal, especialmente en los países latinos, el monopolio de la enseñanza constituía una violación de los principios democráticos, y una aproximación hacia los regímenes totalitarios en el aspecto escolar. Actualmente una

idea más auténtica de democracia ha reavivado en todo el mundo la idea de la libertad en general, y en particular de la libertad de enseñanza y de la enseñanza religiosa, relacionada ésta con la libertad de religión, proclamada repetidas veces por los conductores de los países dirigentes que profesan abiertamente principios democráticos.

Pero, como sucede en todos los problemas complejos, son frecuentemente oscurecidos los principios básicos por los cuales aquéllos deben resolverse. Las aplicaciones prácticas resultan así con frecuencia contradictorias. En toda América el problema de la libertad de enseñanza y el de la enseñanza religiosa está planteado en primer término como uno de los problemas sociales más importantes y más apasionantes. Especialmente el problema de la libertad de enseñanza y de la enseñanza religiosa se halla agudizado en los países de América latina, en la mayoría de los cuales está implantado el monopolio estatal de la enseñanza.

Es nuestro deseo contribuir a un esclarecimiento de estos problemas, *sin entrar de manera alguna en el aspecto político*, es decir, en las actuaciones concretas de los hombres, de la política y de los regímenes o gobiernos. Deseamos mantenernos en un punto de vista estrictamente principista. Deseamos estudiar *los fundamentos filosóficos* que deben iluminar el problema de la libertad de enseñanza en general, y de la enseñanza religiosa en particular. Con esto hemos indicado que no es precisamente el punto de vista *católico* el que deseamos adoptar. Simplemente queremos estudiar el problema desde el punto de vista *de la filosofía y del derecho natural*, es decir, que estudiamos el problema como hombres y no como católicos. Evidentemente que nos va a salir al paso un hecho social innegable, el de la existencia de la Iglesia Católica. Pero el catolicismo y sus principios los debemos estudiar, antes de aceptarlos, desde el punto de vista racional, desde afuera, como debe estudiarlo todo hombre sensato cuando todavía no ha llegado a ser católico.

En esta altura serena de los principios filosóficos pasaremos revista a los problemas principales que la libertad de enseñanza y la enseñanza religiosa implican:

1. En primer lugar estudiaremos los *Preliminares Filo-*

sóficos, que son la base indispensable para una solución racional de los problemas concretos que debemos resolver.

2. Luego estudiaremos el problema de la enseñanza en general.

3. Finalmente estudiaremos el problema especial de la enseñanza religiosa, siempre a la luz del derecho natural.

PRIMERA PARTE

PRELIMINARES FILOSOFICOS

La libertad de enseñanza y la enseñanza religiosa son problemas que presuponen evidentemente una concepción filosófica del hombre, y de la sociedad. Por ello toda solución a aquellos problemas depende en último término de los principios filosóficos que nos dan la concepción de la realidad humana en sus múltiples aspectos: el hombre como individuo, la familia, la sociedad, el Estado.

A esto se añade el análisis del verdadero concepto de la libertad, y en lo que respecta a la enseñanza religiosa el análisis exacto del problema religioso y de las religiones desde el punto de vista natural y positivo.

Cualquiera de estos problemas que se resuelva unilateral o imperfectamente, afecta a una solución adecuada del problema de la libertad de enseñanza y de la enseñanza religiosa. Sin duda por la complejidad del problema no es raro hallar a veces personas cultas, que ocupan cargos de responsabilidad sea en el Gobierno, sea en las mismas instituciones docentes, que dan al problema una solución tan unilateral como insuficiente, y que ellos mismos rechazarían si atendiesen a los falsos principios que supone la actitud que ellos han adoptado y a las peores consecuencias a que ella debe llevar fatalmente. Por eso se impone un análisis minucioso de los términos que entran en juego en la solución de estos dos complicados problemas.

1.º el hombre.

El punto de partida para la solución de nuestros problemas es la recta concepción de la realidad humana, del hombre como individuo.

Las diversas filosofías acerca del hombre, trazan directivas inevitable sobre la libertad de enseñanza y de la enseñanza religiosa.

En una filosofía que considera al hombre como una simple máquina, el problema de la libertad de enseñanza, como todos los demás problemas sociales, queda limitado a supeditar el hombre al Estado o a dejar al hombre enteramente librado a sus propios mecanismos totalmente necesarios.

Por eso en una concepción materialista, la libertad de enseñanza y la enseñanza misma religiosa carecen de sentido.

La concepción biológica del hombre no lleva a mejores resultados. El hombre considerado como un simple producto biológico de la naturaleza, no puede tener una auténtica libertad, y por lo tanto es inútil hablar de libertad de enseñanza, y mucho menos de sus aplicaciones a la enseñanza religiosa. El hombre puramente biológico puede quedar de la misma manera, o bien enteramente sujeto a un estado totalitario o bien librado a sus instintos biológicos dentro de un estado de tipo liberal.

Sólo hay lugar para hablar de auténtica libertad de enseñanza, lo mismo que de religión y enseñanza religiosa, dentro de un sistema filosófico en el cual sea posible atribuir al hombre una auténtica *libertad individual*. Como solamente es posible hablar de un régimen auténticamente democrático si se concibe que sus integrantes tienen verdadera libertad psicológica, ya que si no tienen dicha libertad no puede en manera alguna ésta desarrollarse dentro de una verdadera libertad social.

El hombre espiritual y dotado de libertad es la premisa indispensable para poder hablar de libertad de enseñanza, para poder hablar de enseñanza religiosa y de religión; de la misma manera que el hombre espiritual y dotado de libertad, es la premisa indispensable para poder hablar de la posibilidad misma de un régimen social auténticamente democrático.

Con esto quedan excluidas, como incompetentes para poder

hablar de libertad de enseñanza y de enseñanza religiosa, todas las concepciones filosóficas que desconocen al hombre como ser racional o espiritual, y que, en consecuencia, niegan su facultad de ser libre. Tales son las concepciones materialistas y las concepciones simplemente biológicas del hombre: el comunismo, el nacional-socialismo, el liberalismo positivista.

Estas concepciones no solamente hacen imposible el planteamiento de nuestro problema, lo mismo que el problema de la libertad en general, sino que son simplemente contrarias a la realidad misma, a la experiencia misma que tenemos del hombre. La realidad del hombre como un ser racional, y por lo tanto espiritual y dotado de libertad, se nos impone cuando estudiamos todo su dinamismo psicológico, su actividad consciente, tanto en el orden cognoscitivo como en el orden de las tendencias más profundas y más características.

Un análisis de las tendencias humanas, nos lleva a afirmar que el hombre, como ser espiritual, no tiene una autonomía absoluta, sino que se halla en dependencia de otras realidades hacia las cuales tiende. En estas tendencias esenciales en el hombre se apoya su naturaleza religiosa, y la conciencia de la insuficiencia propia en orden a conseguir la felicidad individual en este mundo, y, por lo tanto, de un destino trascendente al hombre mismo.

Nos confirmamos en esta conclusión al estudiar la esencia metafísica del hombre. El hombre no se basta a sí mismo; ontológicamente hablando, el individuo humano no tiene en sí mismo la razón de su existencia, sino que depende de otra realidad que determina su existir como ser individual. De aquí que sólo hay dos soluciones capaces de satisfacer las exigencias lógicas de la realidad humana: o el panteísmo en el que se supone que el hombre es una parte integrante de la realidad total de la divinidad, o el teísmo en el cual el hombre se halla frente a una realidad trascendente al hombre mismo, de la cual depende, porque de ella ha recibido el ser y respecto de ella tiene las obligaciones del hijo para con su padre, de la creatura para con el creador, del siervo respecto de su señor.

Esta última concepción, la concepción teísta, es la única que da lugar a un problema *estrictamente religioso*: en ella el hombre se halla como un ser que tiene personalidad propia, respecto

de otro ser que también tiene su propia personalidad. Las relaciones de persona a persona sólo son posibles dentro de una concepción filosófica teísta. La relación religiosa sólo es posible dentro de la concepción teísta, en la cual la persona humana está frente a la Persona divina.

Más aún (y ésta es una consecuencia de gran trascendencia que deberían tener presente aquéllos para quienes los derechos individuales de la persona humana son sagrados), sólo es posible hablar de « persona humana » dentro de una concepción teísta del universo. Efectivamente toda concepción panteísta, por la esencia misma del panteísmo, solamente puede admitir una realidad espiritual única, una conciencia única, de la que son manifestaciones particulares cada uno de los individuos humanos. Pero si en realidad cada uno de estos individuos no es ontológicamente otra cosa que una manifestación de la conciencia única universal y de la realidad única universal, los individuos no tienen la suficiente autonomía ontológica individual, no son suficientemente libres o independientes en su ser y en su obrar, ya que necesariamente deben obrar de acuerdo con las exigencias de esa conciencia única de la cual forman parte como la mano o el pie forman parte del organismo humano.

Sólo es posible hablar de persona humana, con todas las prerrogativas que esto significa, cuando el hombre es *una* persona y Dios es *otra* Persona distinta del hombre.

La personalidad humana, que modernamente tiende a afirmarse precisamente por el anhelo de una estructura social democrática, implica pues la libertad del hombre, y esta libertad implica a su vez la autonomía en su ser (concepción anti-panteísta).

Excluido el panteísmo, el teísmo nos da una concepción del hombre en la que éste está frente al Dios personal con obligaciones y deberes ineludibles, porque son esenciales al hombre mismo. Pero es también muy digno de notarse para nuestros problemas que el teísmo, al colocar al hombre frente a Dios, da al hombre una dignidad especial frente a lo que no es Dios. Le da autonomía respecto de todo aquello que no es Dios, y, por lo tanto, sólo en el teísmo es posible hablar de la libertad y de los derechos del hombre frente al Estado, presupuesto indispensable para una concepción democrática de la sociedad.

2.º *el Estado.*

Analizada la realidad del hombre, que debe concebirse como un ser espiritual, y por lo tanto libre, dotado de personalidad, pero al mismo tiempo dependiente del ser absoluto, de la personalidad divina, la concepción del Estado tiene una solución tan simple como consecuente. El hombre es social porque su naturaleza exige el consorcio de los otros hombres, ya que no puede bastarse a sí mismo como individuo. Es pues necesaria la asociación de los individuos humanos en uno o en varios grupos sociales. ¿Cuál es la actitud que los hombres deben guardar entre sí al unirse en sociedad? La definición de esta actitud nos da la concepción de la sociedad y de su organismo directivo, el Estado. Si los hombres son *iguales entre sí*, ya que todos tienen la misma naturaleza, y son independientes entre sí, ya que la única dependencia directa y esencial de cada uno de los hombres lo es sólo respecto de Dios, es evidente que la sociedad no debe tener otro alcance y otros límites que el de satisfacer las indigencias de los individuos, en cuanto que ellos no pueden bastarse a sí mismos. La sociedad tiene, por lo tanto, respecto del individuo *un fin supletorio*, es decir, darle aquello que él por sí mismo no se puede procurar. Pero la sociedad deben formarla los individuos, y son ellos los que han de dar en conjunto a cada uno de ellos mismos, los medios para su propia evolución. Resulta así la sociedad como la unión de los individuos en orden a procurar un clima que dé al conjunto de los mismos las facilidades para su propia formación (no es otra cosa el bien común sino la creación de ese clima favorable a la evolución integral de la persona humana).

3.º *Relaciones entre el individuo y la sociedad.*

Las relaciones entre el individuo y la sociedad constituyen un problema complejo, que ha sido estudiado frecuentemente por los filósofos y sociólogos. Remitimos al detenido estudio que sobre ello hemos hecho en otra ocasión. Bástenos señalar las conclusiones esenciales en este punto:

La sociedad está *primordialmente* destinada al bienestar de los individuos.

Pero esto no quiere decir que la sociedad como tal esté *totalmente*, en todos sus aspectos, subordinada al bien individual, de tal manera que en cualquier hipótesis deba subordinarse el bien social al bien individual. La razón es muy clara, puesto que el hombre debe formar necesariamente la sociedad y el bien de muchos individuos es superior al bien de un solo individuo. De aquí que muchas veces el individuo debe sacrificar sus intereses y su libertad individual frente a los intereses de la sociedad.

Estos dos aspectos evitan por igual los dos extremos sociales, los abusos extremistas del Estado: ni el Estado es un dueño absoluto del individuo, como profesa el totalitarismo; ni el Estado está totalmente subordinado a los individuos, como profesa el liberalismo. Debe haber un equilibrio entre ambos extremos, *considerando como límite de la intervención del Estado lo que no es necesario para la evolución de los individuos, y considerando como límite de las exigencias individuales lo que es necesario para la conservación de la sociedad en cuanto tal.*

4.º La Familia.

Tratándose del problema de la enseñanza es imposible no pensar en *la familia*. Esta tiene un papel importante que desempeñar en la educación de los hijos, y por eso es necesario considerar en abstracto su naturaleza, antes de entrar en el problema particular de sus funciones respecto de la enseñanza de los hijos.

La familia es una institución de la naturaleza, destinada a la conservación de la especie humana. El problema de la familia es un problema que afecta al individuo antes que a la sociedad civil, pues la familia es naturalmente anterior a la sociedad. La sociedad se compone de diversas familias. El derecho natural de los individuos a constituir la familia no puede ser, por lo tanto, violentado por la sociedad civil o por el estado.

De aquí resulta que la principal responsabilidad respecto de los hijos reside no en el Estado sino en los padres. Ellos son los

que inmediatamente determinan la existencia de los hijos, y ellos son, por consiguiente, los que asumen su responsabilidad respecto de la educación de los mismos. La educación, como la manutención, es una función extensiva de la procreación, y por eso son los padres los que tienen la mayor y la primera responsabilidad en la manutención de los hijos, en procurar su desarrollo orgánico, y su desarrollo espiritual o su educación.

Esta obligación se acentúa si atendemos a la misma naturaleza de las cosas. Tanto para la manutención de los hijos, para el cuidado de su salud corporal, como para su formación espiritual, para su educación, ningún ser está dotado de inclinaciones más profundas, más puras, más desinteresadas y más perfectas que los padres. El amor del padre y de la madre para con los hijos no puede ser suplido por ningún otro amor terreno, mucho menos por el del Estado, el de funcionarios o enfermeras asalariadas que, por muy buenos que sean, jamás pueden sentir por el niño el amor profundo de la madre. Por eso es la familia la que está más capacitada para interesarse por la educación de los hijos. Ninguno puede tener el cuidado de que al hijo se le dé la debida formación intelectual y moral con más eficacia que el padre y la madre. De aquí que el Estado o los maestros no pueden suplantar la función educativa de la familia, y es el mayor absurdo querer pasar por encima del interés paterno respecto de la educación de los hijos imponiendo a los padres un tipo de educación del que no se puedan apartar.

La función del Estado y de los educadores frente a la familia es supletoria, es decir, que tanto aquél como éstos deben suplir las deficiencias de la familia ayudando a ésta, ya en la parte técnica, ya en la parte moral cuando esto último sea necesario.

El hecho de que algunos padres de familia sean incapaces para velar debidamente por la educación de los hijos, no anula en manera alguna la ley general, resultado de la misma naturaleza de las cosas. En el caso de que los padres sean incapaces el estado debe suplir su incapacidad moral, pero éstos casos son prácticamente un número reducido dentro del porcentaje total de las familias.

5.º La Religión.

Otro de los factores que entran en juego, tanto cuando se trata de la enseñanza en general, como cuando se trata de la enseñanza religiosa, es naturalmente la religión.

La religión es el culto que debe tributarse a Dios en reconocimiento de su suprema potestad sobre los hombres, y de su infinita excelencia y bondad.

Anteriormente hemos indicado que solamente una filosofía teísta es la que puede darnos una recta concepción del mundo y del hombre. La filosofía teísta no es otra que aquella que reconoce la existencia de un Dios personal. Ahora bien, un Dios personal plantea inmediatamente, espontáneamente, como una consecuencia lógica o racional, el problema de la existencia de la religión. Si existe un Dios personal y si los hombres son personas racionales que dependen de Dios en su ser y en su obrar, y que en último término deben servir a Dios como a su Creador y Señor, la religión se impone como una consecuencia de la naturaleza misma del hombre y de Dios. Tal como son las cosas el hombre debe manifestar a Dios su respeto y su reverencia, y no es otra cosa la religión.

Esta manifestación de respeto puede hacerse de múltiples maneras, sea con actos externos (culto externo), sea con actos internos (culto interno). Es evidente que el hombre no satisface debidamente su respeto y su veneración para con Dios solamente con los actos internos. La naturaleza sensible del hombre debe también manifestar exteriormente en alguna forma su reverencia para con Dios, ya que también el hombre ha recibido de Dios y de él depende en sus miembros y en sus sentidos.

La religión puede ser *natural* o *positiva*. Es religión natural aquella que nos impone la ley natural, y que conocemos por nuestra razón natural. La religión natural está racionalmente fundada sobre la filosofía, ya que ésta nos da los principios racionales por los que deben regirse las relaciones entre Dios y las creaturas. La religión natural no tiene una especial manifestación externa de culto, y por eso el hombre en caso de no haber recibido una religión positiva, está en libertad de elegir aquellas manifestaciones de culto que juzgue más convenientes.

La religión positiva es una religión que Dios mismo ha enseñado, determinando una forma especial de culto, con la cual desea ser reverenciado por los hombres. Es evidente que Dios tiene derecho a señalar a los hombres determinadas formas de expresarle sus sentimientos religiosos. Es también evidente que en el caso de que Dios manifieste a los hombres su deseo y su voluntad de que se le tribute el culto en una forma especial, estos están en la obligación de obedecerle.

El problema religioso atañe no solamente a los individuos sino también al Estado en cuanto tal. El Estado, como todas las demás personas morales, depende también de Dios, y no está exento del deber de las manifestaciones religiosas externas, antes al contrario tiene obligación de expresar también públicamente a Dios su reverencia. El hombre tanto individual como socialmente depende de Dios y por eso tanto individual como socialmente debe practicar la religión. Ahora bien, la manifestaciones sociales religiosas mantienen un carácter particular mientras no están respaldadas por la autoridad del Estado. Por eso un Estado que oficialmente nunca realizase ningún acto religioso, y expresase su deseo de abstenerse de toda religión, peca públicamente contra la religión, sea natural, sea positiva, cuando ésta hubiere sido impuesta por Dios.

Las manifestaciones religiosas del Estado deben estar naturalmente de acuerdo con la voluntad de los individuos que constituyen la sociedad. En un Estado en que los individuos no tienen la misma religión sino que está dividido en confesiones religiosas que más o menos en el mismo número se dividen la totalidad de los ciudadanos, el Estado puede guardar la neutralidad religiosa, pero en manera alguna debe abstenerse de toda manifestación religiosa. Nada más natural que los ocupantes de los cargos oficiales asistan con carácter oficial a las manifestaciones sociales del culto de las religiones a que pertenecen.

En el caso de que una nación pertenezca en su casi totalidad a una determinada confesión religiosa, el Estado y sus representantes deben también responder a esa confesión y por lo tanto tomar parte de una manera especial en las públicas manifestaciones del culto.

Cuando una religión positiva ha sido revelada por Dios *como obligatoria para todos los hombres*, éstos tanto individual como

socialmente deben aceptarla. Síguese de aquí que si tal religión positiva ha sido impuesta, incumbe al Estado la obligación de responder a este llamamiento de Dios, facilitando el clima de recepción por parte de los individuos de tal religión. No puede sostenerse la tesis de la igualdad de religiones, en el caso de que Dios haya expresado su deseo de que se le tribute el culto de una manera especial. En tal caso la única religión verdadera tanto para los individuos como para la sociedad es la que Dios ha revelado.

Es por otra parte necesario tener en cuenta que los medios de propagación de una religión, aunque sea ésta la única religión verdadera, no son ilimitados. Ellos deben respetar la libertad individual de conciencia, ya que ninguno puede ser obligado por la fuerza a aceptar una religión positiva. Dios quiere que el asentimiento prestado por el hombre a su revelación sea libre. Y por lo tanto toda coacción positiva destinada a imponer por la fuerza una religión, no solamente es atentatoria contra la libertad humana, sino directamente contraria a los principios fundamentales de la religión natural y positiva y a la voluntad misma de Dios.

Por eso ni los individuos ni el Estado deben obligar a los ciudadanos a aceptar contra su conciencia una religión determinada. Pero puesta la evidencia de la verdad de una religión única, mucho más cuando ésta es la de la mayoría de los ciudadanos, el Estado debe profesarla públicamente, y favorecer su expansión, aunque nunca por medios violentos.

Resumiendo nuestro pensamiento: la religión, tanto natural como positiva, debe ser libremente abrazada por los hombres. Pero el Estado así como los individuos tiene la obligación no solamente de respetar la religión, sino también de favorecer su expansión, mucho más en el caso de que se trate de una religión positiva que se presenta como la única verdadera.

6.º *El Estado y la Religión.*

Y entramos aquí en un punto especialmente delicado. Hasta dónde el Estado puede pronunciarse en favor de una determinada religión, creándole una situación de privilegio respecto de las otras religiones. Conocemos perfectamente la opinión de aquellos

que suponen que el Estado en cuanto tal no debe ser religioso; que no debe hacer ninguna manifestación religiosa, ni mucho menos pronunciarse en favor de una determinada religión con preferencia sobre las demás. Creemos que en este punto delicado debe procederse con cautela para no pecar por un extremo ni por otro. ¿Qué es lo que un estadista, que ha recibido el poder del pueblo, constituido en gobierno legítimo, tiene obligación o puede hacer en materia religiosa?

En primer lugar, si el estadista está sinceramente convencido de que una determinada religión positiva es la única verdadera, tiene obligación en conciencia de procurar por los medios legales que esta religión *sea conocida* por los súbditos, y *facilitar* por tanto el clima indispensable para ello. El estadista que sabe perfectamente que tal o cual medida es de hecho conveniente para los individuos tiene obligación, por su deber general de procurar el bien social, de hacer que tal medida sea llevada a tal efecto, precisamente por exigencias del bien común y por requerirlo así el bien de los mismos ciudadanos. Evidentemente, que en esta actitud no puede el estadista proceder arbitrariamente, ni mucho menos por la fuerza. Pero *dentro de los resortes legales* es su obligación procurar que tales medidas se adopten. Más aún en caso necesario es su obligación procurar que por los medios legales establecidos en toda constitución *se modifiquen aquellos impedimentos legales o constitucionales* que pueden estorbar el que dicha religión positiva, que él sabe a ciencia cierta ser la única verdadera, pueda ser conocida y aceptada por los súbditos.

Al proceder así no se introduce en campo vedado a sus actividades. Es un absurdo creer que el Estado en cuanto tal solamente debe preocuparse de los bienes materiales de los individuos, de su progreso moral y de su formación intelectual. En el caso de que no existiera una religión positiva, lo más probable es que el Estado es la primera institución social responsable de la formación religiosa de los súbditos. Si la religión es un valor auténticamente humano, ¿por qué el Estado debe desentenderse por completo de ella y de sus relaciones con los ciudadanos? Es cierto que un hombre de Estado no puede utilizar medios que sobrepasan sus recursos legales en su actividad pública, aun cuando se trata de la religión. Pero sin embargo insistimos en la obliga-

ción de que dentro de los medios legales, si existen, y por medio de la creación de tales medios, si no existen, un hombre de Estado que está sólidamente persuadido de que una religión determinada es la verdadera tiende a que ésta puede ser conocida y adoptada por sus súbditos. Y si tal no hace, no cumple, no digo ya con su conciencia religiosa, pero ni aun con su conciencia de hombre de Estado que tiene en cuanto tal obligación de mirar por el bien *integral* de sus súbditos.

La situación del gobernante que está frente a una legislación contraria o ajena a los problemas religiosos, y en particular a una religión que él está seriamente persuadido ser la verdadera, es parecida a la de un juez, que sabe ciertamente que el reo es inocente del crimen de que se le acusa, y sin embargo las « pruebas legales » demuestran lo contrario. En realidad, legalmente hablando, el juez puede condenar al reo, ya que él sólo dicta la sentencia en virtud de lo alegado y probado. Pero, sin embargo, el más elemental buen sentido indica que el juez está obligado a buscar todos los medios posibles para que dentro de la legalidad pueda darse a conocer la inocencia del reo. De la misma manera el gobernante que sabe perfectamente que una determinada religión es la verdadera está obligado en conciencia no solamente desde el punto de vista religioso, sino también desde el punto de vista social y político, a procurar por los medios legales existentes, o legalmente creados al efecto, que dicha religión pueda ser conocida y abrazada libremente por los ciudadanos. Con ello contribuye al bien común en la forma tal vez más efectiva y más digna del hombre que pueda concebirse.

7.º *La libertad.*

El problema de la enseñanza está íntimamente unido con el de la libertad: problema tan complicado y de que tanto se abusa entre los que la favorecen y los que la niegan. Debemos estudiarla por eso detenidamente en sí misma antes de llegar a su aplicación al problema concreto de la libertad de enseñanza.

Libertad es la facultad de elegir entre dos o varias opciones: de obrar o de no obrar, o de obrar esto o aquello. La libertad puede ser física (llamada también psicológica) o moral. La libertad

física consiste simplemente en la aptitud o capacidad física de la voluntad para elegir uno de los extremos.

La libertad moral consiste en la facultad de obrar todo aquello que no está prohibido por la ley moral. La libertad moral supone la libertad física, ya que sin este prerrequisito, tampoco puede hablarse de libertad moral.

Esto supuesto, la libertad de que se trata en materia de enseñanza es evidentemente la libertad moral, ya que todo hombre tiene de hecho libertad física o psicológica para expresar sus opiniones, si puede expresarse de palabra o por escrito.

Pero la libertad tanto en lo que se refiere a la enseñanza, como en los otros aspectos de la vida humana individual y social, ¿debe tener o no algunos límites? El hombre es libre, y ciertamente la libertad es una característica esencial del hombre. La coacción y la violencia son algo que va de suyo contra la dignidad humana. Por eso oímos con frecuencia proclamar la libertad del hombre como uno de sus derechos más sagrados. Sin embargo, ¿esta libertad es absoluta? ¿Puede el hombre hacer y decir lo que quiera tanto en el orden individual como en el orden social? Cuando se habla de libertad de asociación, libertad de prensa, libertad de conciencia, libertad de religión, libertad de cátedra, ¿se entiende que todos los ciudadanos tienen libertad sin límites para asociarse, para expresar en público sus ideas de palabra y por escrito, para profesar la religión que les plazca públicamente, sin restricciones de ninguna clase?

Es evidente que no se puede admitir en el individuo, en el ciudadano, una libertad ilimitada. Este principio, que parece ser antihumano y antidemocrático, está sin embargo de hecho admitido en todos los Estados, aún los más democráticos, y ello muy razonablemente.

Aun en aquellos Estados donde se proclama con más insistencia el principio de la democracia y de los derechos sagrados de la persona humana, la libertad no existe en una forma absoluta. Debe haber limitaciones esenciales para la libertad del hombre, de lo contrario la sociedad no podría existir. ¿En qué Estado, por más democrático que se lo conciba, donde se da plena libertad a la prensa, a la cátedra y al pensamiento, es permitido que un profesor enseñe públicamente que es lícito asesinar sin más

a cualquier ciudadano, envenenar los alimentos o las bebidas, o rebelarse contra la autoridad que ejerce legítima y normalmente sus funciones, que los hijos no deben respetar a sus padres, que es lícito robar, etc., etc.? Evidentemente que a pesar de todos los principios de la libertad y de la democracia a tal profesor o periodista se le impedirá divulgar sus ideas. Esto quiere decir que hay un límite en la libertad humana tanto en el orden individual como especialmente en el orden social. No se puede exigir cualquier cosa en nombre de la libertad. Hay por lo tanto algún principio que regule el ejercicio tanto individual como social de la libertad de la persona humana. ¿Cuál debe ser ese principio?

En una forma general, y puesto que se trata no del ejercicio de una libertad física sino de la libertad del orden moral, el principio regulador no puede ser otro que el límite entre el bien y el mal. Es decir, que el hombre es moralmente libre para hacer el bien, pero no lo es para hacer el mal. De aquí parece brotar una conclusión evidente: que la libertad de pensamiento, y sobre todo la libertad de prensa, de palabra o de cátedra no pueden ser ilimitadas, sino que deben detenerse en la frontera de lo malo. Ningún ser racional tiene libertad, y ningún gobierno puede permitir la libertad, para la difusión de ideas que son contrarias al bien público, perturbadoras de la sociedad y atentatorias a la moral individual o social.

¿Pero cuál es ese límite? He aquí una cuestión fácil de resolver en algunos casos extremos, pero no en otros en los cuales el desorden moral o social no aparece tan evidente. Sin embargo, lo cierto es que una vez comprobada la ilicitud de la acción o la perversidad de una idea no puede reclamarse en nombre de la libertad la facultad impune de realizarla. Lo contrario nos llevaría a consecuencias absurdas, a las que ciertamente no llega ninguno de los que invocan el principio de libertad para sus ideas extremistas. No solamente los regímenes totalitarios sino también los pueblos democráticos limitan de hecho el principio de la libertad. Ni unos ni otros dan amplia libertad a sus adversarios extremos, ni consecuentemente pueden darla.

Como conclusión del análisis de la libertad que acabamos de hacer, resulta que ésta no es ilimitada, sino que debe detener-

se dentro de las fronteras de lo honesto y de lo que no es perjudicial al bien común de la sociedad.

Dentro de estos límites es evidente que en el caso en que una acción sea indiferente, y no sea contra las leyes, el ciudadano goza de la libertad de ejecutarla y el gobernante no puede, bajo ningún concepto, coartar la libertad de cualquier ciudadano. Pero en los casos en que no sea evidente la transgresión de la ley o el orden moral, el ciudadano queda con perfecta facultad de asociarse o de ejercer cualquier actividad que no sea por algún otro motivo especial vedada por las leyes ni contraria al bien común.

SEGUNDA PARTE

LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD DE ENSEÑANZA

1.º El concepto de libertad de enseñanza.

La libertad de enseñanza, de acuerdo con las premisas filosóficas anteriormente expuestas, es una libertad de que gozan, por derecho natural, tanto los individuos como la familia y las asociaciones particulares.

La libertad de enseñanza implica la facultad de enseñar, de poder transmitir a los demás hombres la ciencia en todos sus órdenes, biológico, físico-químico, matemático, filosófico, social, político, religioso, económico, etc. Todo aquello que puede ser objeto del estudio del hombre y una conquista de la inteligencia humana entra dentro del objeto de la libertad de enseñanza, sin que puedan señalarse limitaciones en el tiempo y en el espacio, de horario y de lugar. Respecto del sujeto de la libertad de enseñanza es evidente que la posee toda persona física o moral que esté capacitada para transmitir a los hombres la ciencia en cualquiera de sus aspectos.

Pero la libertad de enseñanza, de acuerdo asimismo con los principios filosóficos anteriormente expuestos, debe tener sus limitaciones, tanto respecto de su objeto como respecto de la forma de impartirla. Porque no es posible admitir que cualquiera pueda enseñar lo que quiera, sino que es necesario que tanto el

sujeto que enseña como el objeto de la enseñanza se ajusten a determinadas condiciones.

En primer lugar, respecto al objeto de la enseñanza, es evidente que no puede enseñarse cualquier cosa; la libertad no se puede extender a lo que sea contrario a la moral y buenas costumbres, o subversivo del orden social. La razón está en que, como hemos dicho anteriormente, el principio de libertad para el hombre, aun en las más auténticas democracias, no puede ser ilimitado, sino que debe contenerse dentro del ámbito de la moral. Es imposible admitir que un profesor universitario pueda invocar su libertad como hombre y su derecho a la libertad de enseñanza para enseñar ciertas enormidades que son contrarias a la moral más elemental: el homicidio, el parricidio, etc., etc. No están, pues, en su derecho, los que invocan absolutamente el principio de la libertad de enseñanza para ejercitarla sin límites, y los que niegan al Estado toda intervención en la regulación del objeto de la enseñanza.

Respecto del sujeto de la libertad de enseñanza, la condición que se requiere por derecho natural es que sea capaz de impartirla o de vigilar acerca del modo con que se la debe impartir. Esto supuesto, es decir, que el sujeto tiene aptitud para enseñar, y que se mantiene, en lo que se refiere al objeto, dentro de los límites de lo justo, todos tienen, tanto las personas físicas como morales, derecho a la enseñanza y libertad para ello.

Como acabamos de indicar, el derecho y la libertad de enseñanza no solamente comprende a las personas físicas, sino también a las morales. En estas últimas están incluidas toda clase de asociaciones, siempre que demuestren su capacidad para enseñar.

La capacidad para enseñar la da ante todo la posesión de la ciencia y de la técnica necesaria par ello. Sólo accidentalmente puede privarse a un sujeto de esta capacidad en castigo de faltas, como puede privarse al ciudadano de ciertos derechos legítimos por haberse hecho indigno de ellos o por ser un peligro para la sociedad. Cuando estas excepciones no se registran, toda persona física o moral, subjetivamente capacitada para ello y que se mantiene dentro de los límites de la enseñanza respecto de su objeto, tiene la libertad y el derecho de enseñar.

Esta libertad y derecho de enseñar pertenece al orden natural, a los derechos naturales del hombre, y no puede por ello ser suspendida por el Estado, tanto en lo que se refiere a las personas físicas como a las personas morales. Sólo en casos excepcionales, como castigo o prevención, puede el Estado suspender el derecho y la libertad de enseñanza a los ciudadanos.

2.º *La libertad y el derecho de ser enseñados.*

No suele hablarse, y sin embargo tiene gran importancia, de *la libertad de enseñanza* pasiva, es decir, del derecho y por consiguiente de la libertad que todo hombre racional tiene a recibir la enseñanza de la verdad: 1.º de aquellas verdades elementales que le son necesarias para llevar una vida racional digna del hombre; 2.º para complementar y extender su cultura en todos aquellos órdenes a los que le inclina su aptitud y las circunstancias de la vida.

Esta libertad implica la de elegir las materias que le interesan, y también los maestros que a su parecer sean más aptos para ello. No aparece ninguna razón por la cual el hombre deba sujetarse al parecer de otro, aunque éste fuese el Estado, en la elección de los medios de su propia formación.

Mientras el hombre no es capaz por sí mismo de orientar su propia formación, son los que inmediatamente tienen por derecho natural la mayor obligación de velar por el hombre, los que deben ante todo elegir tanto las materias como los maestros que deben enseñar al hombre para su vida racional y para las futuras necesidades del mismo.

El derecho y la libertad de ser enseñado exige e impone una limitación. Si es cierto que en el orden del saber no hay límite, en cuanto que la verdad en cuanto tal no puede ser dañosa, sin embargo no es menos cierto que no todo puede enseñarse a todos; y especialmente que el respeto a la persona humana exige que cuando ella no está suficientemente capacitada para discernir lo malo de lo bueno, no se le de indiferentemente lo malo y lo bueno para alimento de su inteligencia y para la formación de su voluntad. Así como el derecho a enseñar está limitado dentro de la moral, así también el derecho a ser enseñado exige a su

vez que no se le enseñe al alumno lo que es malo, como si fuera bueno. Más aún; ciertos temas que de suyo son indiferentes, sin embargo deben ser o bien omitidos o bien diferidos hasta la edad conveniente en que el alumno pueda recibir sin peligro determinadas enseñanzas.

Este derecho y esta libertad de ser enseñados, en la que no se insiste de ordinario suficientemente, es tal que ella regula todo el orden de la enseñanza y todas las relaciones del maestro con el alumno y de los encargados de vigilar las enseñanzas con el alumno y con el maestro. No es el interés del alumno el que debe subordinarse al interés del maestro, sino viceversa, es el interés del maestro y aún de la familia y de las sociedades particulares y de la sociedad civil, el que debe subordinarse al interés del alumno.

3.º El derecho y la libertad de enseñanza de la familia.

Cuando el hombre no está todavía plenamente desarrollado en sus facultades, y es por lo tanto incapaz de valerse por sí mismo, aquellos que deben suplirle en el ejercicio de sus derechos y en su libertad de enseñanza son los que más inmediatamente tienen el deber y el derecho de mirar por él. Por eso, en el orden de la enseñanza a los menores de edad, los primeros que tienen el derecho y la libertad de velar por la formación del niño son los padres. Son éstos los que han determinado más inmediatamente la existencia del hijo, y por lo tanto los que en el orden natural tienen la primera responsabilidad tanto en su formación física como en su formación moral. La familia es la primera que debe velar por el debido desarrollo orgánico, intelectual y moral del niño.

Este derecho y deber de la familia es de orden natural y anterior al Estado, ya que éste no puede alterar la naturaleza de las cosas. Debe, pues, el Estado, respetarlo, y velar para que sea respetado, y no pasar él por encima del deber y del derecho de los padres de velar por la educación de los hijos.

Pero a este derecho natural se añade el que no haya en realidad ningún otro sujeto más capacitado para velar por una esmerada educación de los hijos como la madre y el padre. La mis-

ma naturaleza ha puesto en el amor maternal el instinto más puro y más desinteresado para mirar por la educación integral y de los hijos, y en el orden de su formación intelectual y moral no puede haber un corazón que vele con más interés por el hijo y con más desinterés propio, ni una inteligencia que prevea con más certera intuición a los verdaderos intereses del hijo, que la inteligencia y el corazón del padre y de la madre. Querer sustituirlos o avasallarlos es privar a los niños del más firme apoyo que les haya dado la naturaleza en orden a su formación.

El deber y el derecho de la familia a educar a los hijos requiere que los padres puedan elegir para sus hijos tanto las materias como los profesores, las instituciones y el ambiente que ellos juzguen convenir más al interés de sus hijos. Deben por lo tanto conservar su libertad de enviar a sus hijos a aquellas escuelas que sean para ellos de mayor confianza, a aquellos maestros que juzguen más aptos, deben elegir el ambiente y la orientación que piensen ser más conveniente para el bien de sus hijos.

Cuando los padres se ven inevitablemente obligados a enviar a sus hijos a instituciones que no son de su confianza o a las que son de menos confianza que otras, se ven defraudados en su derecho y en su libertad de enseñanza respecto de sus hijos.

4.º El Estado y la enseñanza.

Entre los sujetos, o personas morales, que tienen aptitud para enseñar o para velar por la enseñanza, debe tenerse en cuenta ante todo en el orden natural el Estado. Su obligación de mirar por el bien común implica la obligación y por lo tanto el derecho de velar para que los ciudadanos reciban una acertada educación. Pero como quiera que anteriormente al Estado existen sujetos aptos para la enseñanza, el Estado debe respetar los derechos de éstos y no anularlos ni disminuirlos. Así como el Estado tiene como función primaria el que sean respetados los derechos de los individuos en el orden natural y en el orden civil, de la misma manera debe velar para que sea respetado el derecho de los individuos y de las familias, en lo que se refiere

a la enseñanza. Su oficio es proteger los derechos naturales existentes, y suplir las deficiencias de los sujetos que no tengan la debida capacidad para ello, y promover la educación cuando y donde no fuere suficiente la que imparten los particulares. El Estado no debe ser absorbente, sino que debe respetar las iniciativas privadas, propulsarlas y dirigir las.

El Estado, como tal, no tiene autoridad científica; pero tiene aptitud para velar porque la ciencia sea debidamente impartida, del mismo modo que la familia, aunque no tiene autoridad científica, tiene aptitud para velar por una esmerada educación de los hijos. Por eso rechazamos la opinión de aquellos que sostienen que el Estado no debe inmiscuirse en el problema de la enseñanza. Tiene sus derechos que deben ser reconocidos por los individuos, por las familias y por las instituciones particulares, y que deben ser también por lo mismo respetados.

De acuerdo con la finalidad del Estado, los derechos y los deberes de éste en orden a la enseñanza pueden concretarse en las siguientes funciones:

a) *Garantizar la libertad de enseñanza individual, familiar y de las instituciones particulares.*

b) *Velar por medio de una vigilancia adecuada, sin ser excesiva, para que las instituciones docentes del país desempeñen debidamente su función.* Esta vigilancia del Estado debe ser compatible con la libertad de enseñanza de los individuos, de las familias y de las asociaciones particulares. Si llegase a abolir los derechos naturales de los miembros del Estado, la vigilancia sobrepasaría sus límites y se tornaría a la vez abusiva y perjudicial para su misma finalidad.

c) *Fundar instituciones propias docentes, cuando no basten las iniciativas privadas para la educación de los ciudadanos.* No faltan quienes sostengan que el Estado no debe fundar instituciones docentes oficiales. La razón de ello se basa en que resulta impotente la escuela privada frente a la oficial porque ésta adquiere con frecuencia ciertos privilegios que le permiten desarrollarse mejor, aun cuando sus condiciones de docencia no sean ni superiores ni iguales a la de otras instituciones privadas. En esta forma el Estado, al crear instituciones docentes propias,

tiende hacia un monopolio de la enseñanza, de cuyos inconvenientes debemos ocuparnos más adelante. Sin embargo creemos que no hay una dificultad básica para que el Estado funde instituciones propias con tal que respete plenamente la libertad de las instituciones privadas y de los individuos. La razón consiste en que en esta forma no se violan directamente los derechos ni de los individuos ni de la familia ni de las instituciones particulares en su libertad de enseñanza. Esta puede continuar y puede ejercerse salvando los derechos de todos ellos siempre que se les permita enseñar y recibir la enseñanza en igualdad de condiciones con las instituciones oficiales, según veremos posteriormente.

La experiencia confirma que el Estado puede sostener instituciones oficiales sin mengua de las privadas. En varias naciones sajonas junto a las instituciones oficiales, universidades, colegios secundarios, escuelas primarias y escuelas especializadas, existen instituciones docentes privadas, que se desarrollan ampliamente, y cuyas enseñanzas son ávidamente buscadas por miles y miles de alumnos. Recordemos el caso concreto de los Estados Unidos, donde aunque existen instituciones oficiales de enseñanza, sin embargo la enseñanza privada puede desarrollarse y se desarrolla eficazmente. Confesamos, sin embargo, que el ideal sería que las instituciones docentes particulares satisficieran plenamente las necesidades de la nación.

5.º *El monopolio de la enseñanza.*

Por la especial importancia que reviste, debemos estudiar el caso particular de que el Estado ejerza el monopolio de la enseñanza. Este monopolio puede ser más o menos amplio, según los diversos grados:

1.º Que nadie pueda enseñar sino en las escuelas oficiales y con la previa autorización oficial.

2.º Que solamente estén capacitadas para dar título las instituciones oficiales.

3.º Que todos los docentes tengan título oficial para la enseñanza.

4.º Que las instituciones particulares deban adoptar programas impuestos por el gobierno.

Todo este tipo de monopolios oficiales parece tener algunas ventajas pero al mismo tiempo ofrece también sus desventajas. Nosotros vamos a estudiarlo primero prescindiendo de las ventajas o desventajas prácticas que ofrece y ateniéndonos simplemente a lo que debe tenerse en cuenta desde el punto de vista del derecho natural. Pero en segundo lugar también echaremos una mirada a las ventajas o desventajas que en el orden práctico pueden traer los monopolios estatales de la enseñanza, sea para los ciudadanos, sea para el país en general.

a) *El monopolio estatal y el derecho natural.*

Desde el punto de vista del derecho natural, el monopolio de la enseñanza suprime o limita la libertad de las instituciones particulares, de la familia y de los simples ciudadanos para la enseñanza, tanto activa como pasiva. Si el Estado no permite que nadie pueda enseñar y aprender si no es las escuelas oficiales, es evidente que la libertad de enseñar y aprender, tanto de los individuos como de las familias respecto de sus hijos, y de las instituciones particulares, queda simplemente anulado. En esta concepción se supone que el Estado tiene derecho a privar de la facultad de enseñar y de aprender según su libre elección a los ciudadanos. Ahora bien, esta facultad es inalienable y constituye una parte de los derechos esenciales del hombre y de la familia, como hemos visto anteriormente. Si el Estado no permite que se abran sino escuelas oficiales, ¿dónde queda la libertad de los padres de familia de elegir el tipo de escuela que estimen ellos más conveniente para sus hijos? No hay posibilidad de elección, y donde no hay posibilidad de elección tampoco existe libertad.

Lo mismo podemos decir de cualquier otro de los monopolios que hemos indicado. Desde el punto de vista del derecho natural se coartan la libertad natural de los individuos, de las familias y de las instituciones privadas para erigir y elegir las instituciones docentes que tengan por más aptas para sus hijos, y en general la libertad de enseñar y de aprender en aquella forma

que se juzgue más conveniente para los intereses de los ciudadanos y de las familias.

Si el Estado es el único que puede dar títulos válidos para ejercer públicamente una profesión, las escuelas privadas quedan violentadas en su situación por la inferioridad en que se las coloca respecto del Estado; la familia se halla violentada porque aún cuando creyera más conveniente elegir una institución privada para sus hijos porque en ella podrían adquirir mayor ciencia y capacitarse mejor para la vida, sin embargo, se verá privada de ella ya que necesitan sus hijos el título oficial, y por sólo el título, cosa que no influye en la formación moral e intelectual del alumno, la familia se verá obligada a enviar sus hijos a las instituciones oficiales.

Si solamente pueden enseñar los que tengan título oficial, el Estado, que es el único que tendría la capacidad de darlos, obliga a que todos los maestros y alumnos se acomoden a sus puntos de vista.

Finalmente el monopolio respecto de los programas, del horario y de las clases, impone un determinado sistema pedagógico para toda la nación, coartando las iniciativas y los derechos particulares a impartir la enseñanza en aquella forma que juzguen más conveniente para el bien de los alumnos.

Las iniciativas y el progreso de la pedagogía quedan extraordinariamente limitados a los investigadores y a los organismos oficiales.

Todos estos monopolios van directamente contra el derecho natural, contra la libertad particular y aun contra el progreso mismo de la enseñanza, como vamos a ver a continuación.

6.º *Otros inconvenientes.*

Entramos, pues, en el examen de las ventajas o desventajas que implican el monopolio de la enseñanza, aun prescindiendo de su incompatibilidad con el derecho natural.

En primer lugar una de las ventajas principales de la enseñanza consiste precisamente en que el mayor número posible de los ciudadanos tengan libre acceso a las clases y a las posibilidades de su formación intelectual. Ahora bien, el monopolio, en

cualquier orden en que se le considere, no hace sino limitar el campo y el número de los maestros y disminuir el interés de los alumnos. La experiencia confirma que en aquellas naciones en que no existe el monopolio escolar el progreso de la enseñanza, de las instituciones científicas y de los centros de investigación, la amplitud y el número de las escuelas secundarias y primarias, es mucho mayor y más floreciente. Recordemos el caso de varias naciones sajonas en las cuales la enseñanza universitaria, secundaria y primaria está evidentemente más desarrollada que en las naciones en que existe el monopolio estatal.

Cuando el monopolio existe, y en el grado en que existe, se elimina la posibilidad de un verdadero estímulo entre los diversos centros de enseñanza. Es precisamente la eliminación del estímulo lo que determina el descenso del nivel educacional de las naciones en que existe el monopolio estatal.

Otra de las desventajas de la oficialización de la enseñanza consiste en que no se cultivan las vocaciones puramente educacionales, como sucede en un clima en que la libertad de enseñanza deja margen a las iniciativas particulares. No solamente pasa el maestro a ser uno de tantos funcionarios públicos, sino que la inmensa mayoría de ellos saben que entran simplemente dentro de la maquinaria docente del Estado, y que no tienen otra misión que amoldarse a programas, a materias y a sistemas ya hechos.

Todo esto hace que el interés mismo de la nación, a la vez que el progreso de la ciencia y de la cultura, estén contra el monopolio estatal de la enseñanza. Y que el bien público reclama, no solamente por el mismo derecho natural, sino por los inconvenientes que de hecho resultan de la supresión de la libertad de enseñanza en mayor o menor grado, que tanto los particulares como las instituciones puedan libremente desenvolver su actividad educacional con aquella mínima intervención del Estado que es indispensable para evitar los abusos o las deficiencias contraproducentes en las instituciones privadas de enseñanza.

7.º *El Estado y la libertad integral de enseñanza.*

Hemos visto que el monopolio escolar del Estado no solamente va contra el derecho natural, sino que implica graves perjuicios para la enseñanza y para la cultura de la nación en general. Pero cómo quiera que alguna intervención del Estado deba admitirse en orden a la enseñanza es necesario atender a todos aquellos requisitos que, supuesta cualquier clase de intervención del Estado, deben quedar simplemente a salvo para que la libertad de enseñanza no se halle realmente perjudicada.

En primer lugar, para que la libertad de enseñanza sea verdaderamente integral cada institución, como cada particular, debe tener libertad para determinar su propio ciclo de estudios, sus programas, sus textos, profesores, horarios y exámenes. Dentro de lo que la moral, la higiene y el orden público permiten, cada una de las instituciones debe tener campo abierto para sus iniciativas docentes, estableciendo su propio sistema pedagógico en todos sus aspectos. Sólo así es posible que florezcan iniciativas saludables de las cuales puede esperarse el mayor progreso en la educación.

Pero además es indispensable que todas las instituciones que cumplan los requisitos elementales exigidos por el Estado para una institución de enseñanza cualquiera estén capacitadas para poder dar títulos públicamente válidos, y para establecer la forma y clasificación en los exámenes, independientemente de las instituciones docentes oficiales que existan.

Los dos requisitos previos que acabamos de indicar, posibilidad de establecer un ciclo propio de estudios y exámenes, y capacidad para otorgar títulos que permitan el ejercicio público de sus funciones (bachiller, abogado, médico, ingeniero, etc.), son indispensables para que pueda hablarse simplemente de libertad de enseñanza en un país. Si esto no existe el monopolio actúa sobre las partes más vitales de la libertad de enseñanza, y esta queda sensiblemente reducida y menguada. No basta, pues, que puedan erigirse escuelas o instituciones docentes especializadas para que se hable de libertad de enseñanza, si estas instituciones particulares deben estar sometidas a las instituciones

oficiales con la obligación de seguir al pie de la letra sus programas y de pasar por el examen de la institución oficial.

8.º Repartición proporcional del presupuesto escolar.

Pero hay otro aspecto (aun supuesta la libertad de enseñanza en el ciclo de estudios, en el examen y en la capacidad de otorgar títulos), que constituye a la vez un grave peligro para una verdadera libertad de enseñanza, aunque sólo sea indirectamente, y una evidente injusticia en la repartición de los beneficios y de las cargas de los impuestos públicos.

Si el Estado tiene un presupuesto de enseñanza, dicho presupuesto en justicia no puede ser destinado exclusivamente a las instituciones oficiales, sino que debe ser proporcionalmente distribuído entre todas las instituciones docentes del país que cumplan con un minimum elemental de las condiciones de aptitud, de higiene y de moralidad requeridas para una institución docente. Es verdaderamente un problema difícil de entender para muchos, pero cuya solución es muy clara y muy limpia cuando se consideran atentamente todos sus términos. Si un padre de familia paga al Estado un impuesto que ha de ser destinado al presupuesto escolar de la nación, es para beneficiarse él mismo también como ciudadano del impuesto que paga al Estado. Es para que pueda tener facilidades de educar a su hijo en la forma que juzgue más conveniente para el bien de su hijo, bien que como padre de familia tiene el deber y el derecho de procurar. Si ese impuesto pagado por el padre de familia, pasa simplemente a beneficio de las instituciones oficiales, dicho contribuyente se ve obligado a beneficiarse de su impuesto solamente en las escuelas del Estado; y si éstas no son de su grado se ve en la obligación o bien de enviar contra su voluntad a su hijo a las escuelas oficiales, y con esto se ve violada su libertad de enseñanza, o bien de contribuir nuevamente con doble impuesto, pagando la educación de su hijo en una institución privada. Es decir, que el Estado, que sostiene escuelas oficiales con un presupuesto oficial de enseñanza pone al ciudadano en la disyuntiva de enviar a sus hijos a la escuela oficial tanto si le gusta como si no le gusta, o de pagar una doble contribución en el caso de que quiera enviar a su hijo a una escuela no oficial.

De aquí se deduce que la consecuencia lógica está en que el presupuesto escolar sea repartido proporcionalmente entre todas las instituciones docentes del país que demuestren verdadera capacidad para cumplir las funciones de la docencia. Sólo en este caso el contribuyente, que da su dinero al Estado, queda beneficiado equitativamente, recibiendo a cambio de su contribución la posibilidad de educar a su hijo en aquel establecimiento que sea más de su agrado, sin necesidad de reagrar su propio presupuesto. Si los ciudadanos contribuyen a la educación del país es para poderse beneficiar de su propia contribución al bien común, como sucede con todas las demás contribuciones de los ciudadanos a los gastos públicos del Estado.

Suele decirse que en esta forma el Estado se vería obligado a mantener las escuelas oficiales y las escuelas privadas. El Estado no tiene obligación de mantenerlas, ni de crear escuelas oficiales cuando sólo existen las privadas y ni aun de tener un presupuesto escolar cuando los particulares cumplen debidamente con su misión de enseñar. El Estado puede crear escuelas oficiales cuando las privadas no sean suficientes. Pero en el caso de que ello suceda el presupuesto escolar no debe volcarse con exhuberancia en las instituciones oficiales, creándoles una situación de privilegio tal que sea necesario un dispendio extraordinario de los particulares para poder sostener integralmente las instituciones privadas. En este caso los particulares que quieran enviar a sus hijos a las instituciones privadas, de acuerdo con el uso de su libertad de enseñanza, se ven obligados a pagar la doble contribución, contra todo derecho.

Si el Estado favoreciese las instituciones privadas éstas florecerían en mayor número y en mayor calidad todavía, como sucede en los países en que existe la repartición proporcional del presupuesto escolar. Y entonces, lejos de agravarse la economía del Estado, se simplificaría, pues no tendría necesidad de montar en tan grande número escuelas oficiales con el enorme gasto que ellas suponen para el presupuesto del Estado.

9.º *Representación proporcional en la dirección de la enseñanza*

Otro aspecto, que es necesario considerar, tanto desde el punto de vista de la libertad de enseñanza como también de la justicia social, es el de la influencia que deban tener los particulares y las instituciones privadas de enseñanza en la marcha general de la enseñanza en un país. Lo más obvio, desde el punto de vista de una justa distribución social de la responsabilidad ciudadana, es que no solamente las instituciones oficiales docentes, sino también las particulares tengan una representación proporcional en los organismos directivos de la enseñanza de la nación. Sólo así, como hemos indicado, se salva la verdadera justicia social y la verdadera libertad de enseñanza.

En primer lugar se salva la justicia social. Porque dentro de una concepción verdaderamente democrática de la sociedad, todos los ciudadanos tienen por igual el derecho a ser representados en las instituciones oficiales. Ahora bien, si las instituciones particulares quedan excluidas de los organismos directivos de la enseñanza nacional, quedan en la única opción de admitir resoluciones impuestas a ellos sin que se les haya dado la debida ocasión de ser atendidos en sus justas demandas. En esta forma el Estado puede obrar autoritariamente, imponiendo a la mayoría de la nación programas, directivas y resoluciones, sin haberse tenido en cuenta el parecer de aquellos que están actualmente en el ejercicio de las funciones docentes para dar su voz y su voto en los problemas educacionales.

Pero no solamente es antidemocrática la exclusión de las instituciones privadas de los organismos oficiales directivos de la enseñanza, sino que por este medio queda una vez más coartada la libertad de los educadores, y consiguientemente también de los educandos y de los padres de familia. Efectivamente, si solamente los organismos oficiales, o los empleados oficiales del Estado, tienen la voz y el voto en la resolución de los problemas educacionales del país, las instituciones privadas docentes se ven coartadas en su libertad de estudiar y adoptar nuevas iniciativas, ya que se ven en la obligación de amoldarse a las prescripciones del Estado. Ahora bien, en esta forma sólo es posible y en la nación el tipo de escuela que se acomode a las normas di-

rectivas oficiales. Y tanto los educadores como los educandos y sus familias quedan privados de la libertad de instituir otro tipo de enseñanza.

TERCERA PARTE

LA ENSEÑANZA RELIGIOSA

Observación previa

Hemos expuesto en la primera parte los fundamentos filosóficos que deben tenerse en cuenta en la solución del problema de la libertad de enseñanza. En segundo lugar hemos estudiado el problema de la libertad de enseñanza en general, tanto en lo que se refiere a los particulares como al Estado. Debemos ahora entrar en la última parte de nuestra exposición, y estudiar el aspecto de la enseñanza religiosa. Este aspecto está a la vez relacionado con el problema general de la libertad de enseñanza y con el problema general de la religión. Debemos, pues, ocuparnos integralmente de ambos.

Pero ya nos hemos referido anteriormente al problema de la religión en general, y por ello remitimos a nuestros lectores a las conclusiones a que llegamos al fin de la primera parte. De aquellas conclusiones se desprende que el Estado no puede ser indiferente al problema de la religión, y por lo tanto tampoco al de la enseñanza. Particularicemos ahora los siguientes puntos:

1.º Las confesiones religiosas.

Desde el punto de vista del derecho natural, las instituciones religiosas en sus diversas manifestaciones deben tener el mismo derecho de libertad de enseñanza, por lo menos, que cualesquiera otras instituciones particulares. Prescindiendo de la existencia de una religión positiva que se presentase como la única verdadera, el Estado debería autorizar a todas las agrupaciones religiosas que se formasen para impartir la enseñanza religiosa en particular y aun en general toda clase de enseñanza.

En virtud de este derecho natural cualquier Iglesia puede

fundar instituciones docentes, aún en materias que no son específicamente religiosas. Basta que sus miembros o los maestros que ellos exigen tengan la debida capacidad para impartir la enseñanza.

Las dificultades que suelen presentar algunos contra las instituciones religiosas para que puedan impartir la enseñanza, se reducen a dos:

Primera, que una Iglesia en cuanto tal solamente tiene autoridad religiosa y no autoridad científica, artística o técnica, etc. Pero esta dificultad carece de valor a la luz de la teoría y de la práctica. Si es cierto que una Iglesia en cuanto tal no tiene autoridad en materias extraconfesionales, no es menos cierto que un hombre puede a la vez ser religioso y poseer gran capacidad científica; y de la misma manera una institución o una Iglesia puede tener a la vez que su autoridad confesional la capacidad de organizar, de dirigir y de llevar hasta el máximo progreso instituciones científicas y culturales. ¿En virtud de qué principio debe privarse a la sociedad de que tal capacidad sea ejercida? ¿En virtud de qué principio puede privarse a esa institución, o a los miembros de ella, de enseñar la ciencia, de investigar y de adelantar, si tienen para ello aptitud y medios suficientes? La experiencia misma confirma que frecuentemente han sido instituciones religiosas las que han florecido y las que han ido al frente de la investigación científica y las que han propulsado la docencia tanto en la enseñanza primaria y secundaria como universitaria y especializada. El número abundante de sabios religiosos: astrónomos, historiadores, biólogos, químicos, matemáticos, filósofos y también de los artistas religiosos, manifiesta evidentemente que no solamente no está reñida la aptitud para la ciencia y la educación con la religión, sino que es ésta un clima muy favorable para la investigación científica y para la dedicación que el educador exige en sus funciones de enseñar.

La otra dificultad se refiere a la circunstancia de que frecuentemente el educador religioso, sea cual fuere su religión, suele hacer apologética. Es decir, que el educador religioso siempre aprovecha su condición de educador para enseñar al mismo tiempo su religión. Esta dificultad sólo puede tener fuerza para aquellos que no admiten el valor de la religión. Ahora bien, en realidad si uno no admite el valor de la religión puede para sí

mismo o para sus hijos excluir la enseñanza religiosa. Pero ¿con qué derecho pretende excluirla para los demás? ¿No es esto una imposición autoritaria de su voluntad contra la libertad de los otros? Si existen alumnos para quienes la religión no solamente es un valor, sino el primer valor humano; si existen padres de familia para quienes la educación religiosa de sus hijos es la principal preocupación, ¿por qué se les debe prohibir que eduquen religiosamente a sus hijos y que los envíen a escuelas donde se los educa en la religión con intensidad? ¿No es esto el totalitarismo más crudo, aplicado a la más sagrada de las libertades, la de la conciencia?

Asimismo, si existen educadores, hombres de gran cultura, y de gran autoridad científica, que han estudiado más detenidamente el problema religioso y han visto y sentido su trascendencia para el hombre, ¿por qué se les ha de impedir que al enseñar la ciencia, expongan también sus ideas sobre la religión? En verdad que este pecado sería tan grave como el del profesor de matemáticas que tiene a la vez una gran cultura artística y que en sus clases de matemáticas hace oportunamente referencia al arte y a su historia.

Pero en este caso la instrucción religiosa que imparten algunos educadores religiosos al enseñar las ciencias se refiere precisamente a un punto integral de la vida humana, y por ello con más justificada razón puede hacer el profesor de ciencias en general sus referencias y sus aplicaciones al problema religioso.

Más todavía, desde el punto de vista filosófico no hay ningún principio tan evidente como el de la íntima unidad que abraza todos los conocimientos del hombre, todas las ciencias, todas las artes y todas las manifestaciones de la cultura entre sí. Ahora bien, una de las principales manifestaciones de la cultura humana ha sido de hecho, y aun teóricamente lo es para muchos sabios y filósofos, la religión. Ella es precisamente en su estudio científico la que vincula y da unidad y sentido trascendente a toda la actividad y a toda la ciencia humana. Desde el punto de vista especulativo el problema de Dios está íntimamente vinculado a todos los problemas de la ciencia. ¿Qué extraño que el educador religioso haga resaltar ese vínculo? No solamente puede hacerlo, sino que en muchas ocasiones debe hacerlo, no ya como religioso, sino también como hombre de ciencia, para poder

dar una solución última y definitiva sobre muchos problemas científicos y filosóficos.

Más bien faltan a un deber, o quedan más acá de las legítimas aspiraciones de la inteligencia humana, aquellos educadores que excluyen sistemáticamente la religión y Dios, no digo ya de la escuela, sino de la enseñanza de las disciplinas que no son estrictamente religiosas.

Creemos que la virtud está en el justo medio. Faltan ciertamente los educadores religiosos que *extremen* la nota religiosa al dar la enseñanza científica. Pero falta mucho más aquel educador que excluye positivamente toda referencia a Dios y a la religión de la enseñanza que imparte a sus alumnos.

2.º *La enseñanza de la religión.*

Estudiemos ahora el problema de la enseñanza de la religión. No solamente sería contra la libertad humana y contra la libertad de enseñanza en particular el prohibir la enseñanza de la religión, sino que implica la prohibición de enseñar una de las materias que son más esenciales para el hombre y para su cultura. El hombre es esencialmente religioso. El problema religioso se plantea naturalmente al hombre y debe resolverlo. ¿Por qué no se ha de permitir al hombre la libre investigación del problema religioso y la enseñanza de las conclusiones a que ha llegado al respecto? Sería, pues, atentatorio a la libertad de enseñanza y a la cultura humana el prohibir lisa y llanamente la enseñanza de la religión. Y sería más atentatorio contra la cultura y el bien del alumno dejándolo sin guía en tan grave problema.

Pero vengamos a otro problema íntimamente relacionado con la enseñanza de la religión.

3.º *La escuela oficial neutra o laica.*

Pero en el caso de que el Estado funde escuelas propias, ¿deberá también el Estado permitir que se enseñe en ellas la religión y aún prescribirlo? He aquí un problema que ha sido muy discutido y que nosotros debemos resolver simplemente a la luz del derecho natural.

Si el Estado funda escuelas, es evidente que sería una falla de las escuelas oficiales el que en ellas se prescindiera de uno de los problemas que más interesan al espíritu humano, cual es el problema religioso.

Se ha insistido en que si el Estado funda escuelas en las que se enseñe la religión, obliga a las familias que no quisieran dar instrucción religiosa a sus hijos a que la reciban. Por eso lo más obvio sería que en las escuelas oficiales se mantuviese la enseñanza al margen de toda religión, que se abstuviesen de la enseñanza religiosa, es decir, que fueran lo que se llama neutras o laicas. De esa manera se respetaría la libertad de los padres que no quieren dar enseñanza religiosa a sus hijos.

También se insiste en que es contra la libertad del niño el enseñarle la religión, determinándolo ya, antes de que él pueda discernir suficientemente sobre lo que se le enseña, por el camino de la religión.

Sin embargo, la escuela neutra o laica, bien considerada, es una traba para la libertad de enseñanza y de conciencia, tanto para las familias como para los niños, y una lamentable y abusiva manifestación del autoritarismo estatal.

En primer lugar, negar sistemáticamente al niño la enseñanza de la religión en una escuela es decirle con los hechos que la religión no tiene la importancia de las otras materias que se le enseñan en la escuela. Esto hace de la escuela neutra o laica una escuela de ambiente desfavorable para la religión. Sin embargo es esto lo de menos. Lo más importante es que va precisamente contra la libertad de enseñanza y contra la conciencia religiosa de los padres y de los alumnos.

Efectivamente, si dentro de la nación existe por lo menos una minoría apreciable de alumnos y de familias a los que interesa la enseñanza religiosa, el Estado tiene la obligación de permitir que en las escuelas oficiales a las que asisten dichos alumnos se les imparta la enseñanza de la religión. Lo contrario sería evidentemente contra la libertad de enseñanza para los hijos y para los padres, deseosos de darles a ellos una enseñanza religiosa.

Cuando no es una mínima parte de los ciudadanos, sino que la inmensa mayoría desea la enseñanza religiosa, el respeto a la libertad exige que las escuelas que el Estado funda, a las

que ha de asistir un alumnado en su casi totalidad confesional, sean también escuelas confesionales; la libertad de las minorías queda respetada dejando a la opción de los padres de familia no creyentes, el que a sus hijos se les dé o no la instrucción religiosa.

Es verdaderamente digno de notarse que se excluya la enseñanza religiosa en nombre de la libertad, cuando es precisamente en nombre de la libertad misma en el que se debe dar y facilitar la enseñanza religiosa a todos los que la deseen.

Se ha dicho que si en las escuelas oficiales del Estado se imparte la enseñanza religiosa, los maestros no creyentes se ven en la obligación de enseñar ellos la religión o de renunciar a sus puestos, creándoseles una situación violenta. Pero es ciertamente invertir el orden de las cosas el de subordinar la libertad y la enseñanza de los alumnos a la libertad del maestro. La escuela no tiene como finalidad al maestro y a sus necesidades, sino al alumno. No se trata de formar al maestro ni de darle los medios de vivir, sino de educar y de enseñar debidamente a los alumnos. Si pues la inmensa mayoría de los alumnos de una nación desean la enseñanza religiosa, los maestros deben acomodarse a ello o de lo contrario deben abstenerse de ejercer sus funciones en escuelas que por la misma naturaleza de las cosas y por derecho natural de los alumnos deben ser confesionales.

4.º *La escuela laica y la democracia.*

Este aspecto de la enseñanza religiosa en las escuelas oficiales es aún más digno de notarse si nos situamos en el plano de una concepción *social auténticamente democrática*. Dentro de la democracia es necesario dar opción a todos los ciudadanos al ejercicio de su libertad en todos los órdenes. Y una de las libertades más sagradas es la libertad de enseñanza y la libertad de conciencia. Ahora bien, los ciudadanos de conciencia religiosa tienen derecho a que se les atienda en este aspecto, y a que, por lo tanto, aquellas escuelas oficiales a las que han de enviar a sus hijos no violenten la conciencia de éstos, negándoles la enseñanza religiosa, sino que les den la formación integral que ellos desean para sus hijos.

Y no satisface suficientemente el que dé la religión en horas extraordinarias fuera de las clases. Es ésta una manera menos deficiente de componer la escuela oficial con la enseñanza religiosa; pero carece de verdadera eficacia la enseñanza religiosa que queda relegada a un horario extra de clases. Para satisfacer plenamente la enseñanza religiosa y la libertad de enseñanza a este respecto, es necesario que la enseñanza de la religión esté incluida en el horario oficial y con la importancia que ella se merece. La conciencia religiosa de las familias no puede quedar satisfecha con ese tipo de enseñanza que aisla la religión del resto de la vida intelectual. Más aún, es necesario que la misma escuela esté imbuída de ambiente religioso, ya que de lo contrario no se puede formar bien la conciencia religiosa del niño: toda la enseñanza y toda la organización de la escuela, maestros, programas y libros en cada disciplina deben estar imbuídos del espíritu religioso, de suerte que la religión sea verdaderamente fundamento y corona de toda la instrucción, en todos los grados, no solamente en el elemental sino también en el medio y en el superior.

Se nos dirá también que somos demasiado exigentes en este respecto. Sin embargo, deseamos limitarnos en nuestras exigencias al derecho natural. Si verdaderamente el alumno o los que tienen el cuidado de él y su máxima responsabilidad, cuales son las familias, *desean una formación auténticamente religiosa*, no puede satisfacerse a sus deseos sino es por medio de *la escuela íntegramente religiosa*. No se trata de convertir la escuela en una Iglesia. Pero se trata ciertamente de que la enseñanza se imparta de acuerdo con los principios religiosos, y en un ambiente religioso.

Más aún, si la escuela debe dar al alumno una educación integral, no puede descuidar la misma educación religiosa, y por ello la vida de la escuela debe ser una vida religiosa en el sentido en que debe serlo la vida humana. No es preciso que un hombre esté continuamente rezando para que sea religioso. Basta que en los momentos más importantes de su vida levante su alma a Dios y que practique de cuando en cuando los actos religiosos correspondientes, para que podamos decir que su vida es la de un hombre religioso, aún cuando la pase sumergida en asuntos de comercio, de política o de otra naturaleza. Lo mismo podemos de-

cir de la escuela. No es necesario ni mucho menos, ni tampoco conveniente, que se dedique la escuela a los actos de religión. Pero sí que en los momentos culminantes de la vida de la escuela se invoque a Dios; que se enseñe la religión; y que finalmente al enseñar las otras materias no haya nada contra la teoría, la práctica y el espíritu de la religión.

Sólo así se satisfará el derecho y el deseo de aquellas familias y de aquellos alumnos que aspiran a la libertad de enseñanza en materia de religión.

Cuando un Estado, en que la inmensa mayoría del pueblo es católico, impone la escuela oficial neutra a la que ha de asistir necesariamente la mayoría del pueblo, que no tiene otros medios de educar a sus hijos, violenta las conciencias de los ciudadanos y atenta contra su libertad en una disposición que es lo más opuesta a la verdadera concepción democrática de la sociedad. Tal actitud, aunque sea adoptada por un gobierno que se llama democrático, sólo es lógica dentro del espíritu más riguroso de un totalitarismo, que llega hasta desconocer los más justos y sagrados derechos de los ciudadanos.

DOCTRINA CATOLICA SOBRE LIBERTAD DE ENSEÑANZA

Por JOSÉ N. GÜENECHEA, S. I.
Profesor de la Universidad Gregoriana. — Roma

Traducción del latín por *Adolfo E. Jascalevich*.

El docto profesor de Derecho Político de la Universidad Gregoriana de Roma, R. P. Dr. José N. Güenechea ha dedicado un extenso capítulo de su obra *Principia Iuris Politici*, a la «Defensa y Cauciones Jurídicas de los Derechos Individuales». Extractamos de él las páginas dedicadas a los derechos individuales sobre libertad de enseñanza, donde expone y fundamenta jurídicamente el alcance de tales derechos, tan frecuentemente violados por intromisiones estatales. En la versión castellana, que damos a continuación, pues la obra original está redactada en latín, se ha procurado la mayor fidelidad, y respetado el estilo conciso, propio de un tratado, destinado a servir de texto a los alumnos universitarios.

La presente cuestión afecta en particular al derecho y al modo en que debe ordenarse la instrucción, es decir, ha de considerar si es que debe ser más o menos detentada o monopolizada por el Estado o si debe impartirse de acuerdo con la razón libre y autónoma de los ciudadanos. Y es éste un problema que muchas veces trae consigo el examen y discusión de otros, con

respecto a la fundación de escuelas e institutos académicos de género diverso, ya sean de enseñanza elemental, secundaria o superior.

Conviene, pues, exponer brevemente las controversias que se dan acerca de los problemas vinculados con esta cuestión y las principales opiniones extremas que al respecto se han emitido.

Es de notar, ante todo, que la libertad de enseñanza a que ya nos hemos referido, puede coincidir en parte con la cuestión que tratamos, y en parte puede discrepar de ella. Coincide, toda vez que en este término se entiende la libertad de fundar instituciones cualesquiera en las que pueda enseñarse libremente cualquier cosa. Discrepa en cuanto se da ciertamente libre facultad para ordenar la instrucción de cualquier modo, pero se la niega para la enseñanza de ciertas y determinadas doctrinas, por cuanto el estado apoya o profesa determinados conceptos en el orden religioso, político o social, que son opuestos a la instrucción que se pretende impartir. Y por eso el monopolio del estado posee un valor que es más bien material que formal. Porque el estado, en cuanto tiene a su cargo el ordenamiento de la instrucción, ora puede conceder amplia facultad o negarla, dentro de los límites impuestos por un cierto método y una cierta disciplina. Asimismo en este ordenamiento puede atender o desatender la voluntad de los padres o de los mismos alumnos, si éstos ya pueden disponer de sí mismos.

Es de advertir, por lo demás, que la instrucción puede ser tanto elemental y media como superior y profesional. La enseñanza elemental implica el conocimiento de aquellas verdades que son en absoluto necesarias, o por lo menos, muy convenientes para la vida de los individuos en una sociedad determinada. La enseñanza media agrega otros conocimientos que son utilísimos, ya para vivir socialmente con mayor facilidad o ya para adquirir y ejercer una cultura superior. Todos los grados de instrucción de ese tipo suponen un elemento relativo y a la vez absoluto.

La primera cuestión discutible que surge es acerca de la instrucción elemental que ha de impartirse y es propia de todo ciudadano no enteramente inculto. Se trata de saber a quién compete según derecho y deber el impartir esa enseñanza; si es que corresponde a los padres o al estado o a sus representantes oficiales. Pero como esta especie de instrucción y la cultura elemen-

tal, forman parte de la educación primera, suele decirse que competen a aquel a quien por derecho corresponde la educación de los niños. Por lo que se enuncia la siguiente conclusión:

DERECHO DE LOS PADRES A EDUCAR A SUS HIJOS

La doctrina católica enseña indudablemente y sostiene que el derecho de educar a los hijos corresponde a los padres.

Se opone terminantemente, de ese modo, a los sustentadores de doctrinas radicales liberales, socialistas, comunistas, etc., que pretenden adjudicar principal o exclusivamente al estado y a sus funcionarios, la educación y la instrucción de los niños. No era otra la corrupta doctrina de Rousseau en el Contrato Social.

Antes de probar la conclusión antedicha, que es común entre los católicos, conviene hacer una perfecta distinción entre los términos EDUCACION e INSTRUCCION.

La EDUCACION, según Santo Tomás (suplemento, 3.^a pars. q. 41, a. 1), es la traslación y promoción de la prole hasta el estado perfecto del hombre en cuanto es hombre, y que es el estado de virtud. Es, pues, de índole moral e intelectual la educación, en cuanto implica una evolución apta y una habilidad de las facultades superiores, mediante las cuales el hombre segrégase de los demás seres vivientes que le son inferiores. En tratándose de la educación de las demás facultades, comprendiéndose aún entre ellas, las sensibles, como por ejemplo la voz, los ojos, etc., el nombre de educación se les extiende analógicamente. La EDUCACION denota una perfección adquirida, puramente intelectual.

La prueba de esta tesis es fácil y múltiple.

1) La educación, y su parte integrante, que es la instrucción, no es más que el acto de llevar al hombre a un grado congruente a su naturaleza. Pero ese deber y derecho a la vez, es cosa propia de los padres, porque:

a) Los padres son causa de los hijos, que son como dice Santo Tomás, 2.^a 2ae. q. 10, a. 12 in c.) *algo del padre*, y como afirma León XIII en la Encíclica Rerum Novarum, los hijos son como la *amplificación de la persona paterna*. Pero los hijos se ven reducidos a un estado de extremada indigencia a causa de sus padres. Mas la dignidad de la condición humana, superior a los demás seres, exige que sean los mismos padres quienes estén obli-

gados a auxiliar a sus hijos en ese estado de extrema necesidad en el que libremente los sumieron; porque en verdad la generación humana debe hacerse de acuerdo con un modo y una condición que condigan con el hombre. Si fuera de otro modo, el autor de la naturaleza no hubiese previsto en grado suficiente las cosas requeridas por la vida humana. Ni debe pensarse que una criatura superior, que nace absolutamente inermes e incapaz de disposición propia, deba ser abandonada a un cuidado incierto y contingente. Este argumento, según se echa de ver, fúndase en aquel principio de Santo Tomás, según el cual *corresponde a un mismo ser producir la cosa y llevarla a la perfección*. Pero, de acuerdo con el mismo doctor, el estado perfecto del hombre es la virtud. Luego los padres deben procurar la virtud a sus hijos.

b) Esto también se demuestra claramente teniendo en cuenta la excelencia de aptitud para educar que en los padres aparece en mayor grado que en los demás hombres, con respecto a sus hijos. Porque la naturaleza misma concedió a los padres el amor, la paciencia, el vívido instinto y el interés, el espíritu de sacrificio, dotes que tan necesarias resultan para lograr una recta educación. Y se ve de acuerdo con el curso natural, que las demás personas carecen de esas dotes en grado tan eminente como las poseen los padres con respecto a sus hijos.

2) La educación de la prole incumbe o a los padres o al estado. Pero no puede corresponder al estado, porque en verdad, él es posterior a la familia, y por lo tanto no puede proveer a la educación de los hijos que existen con anterioridad a su propio ser de estado. (Véase MANJÓN, *Derechos de los Padres de Familia en la educación de los hijos*, páginas 25 y siguientes).

ALGUNAS DIFICULTADES

1) *No se puede, por naturaleza, imponer un derecho o un deber a aquellos que son, las más de las veces, incapaces de cumplirlo y ejercerlo. Pero la mayoría de los padres, ya sea por ignorancia o por falta de tiempo, porque están ocupados en trabajos que requiere el sustento cotidiano, suyo y de los hijos, es incapaz de suministrar la educación que éstos requieren.*

Respondo y distingo la mayor. Si son incapaces, de por sí y

totalmente, de cumplirlo, lo *concedo*. Si son capaces parcialmente de por sí, y parcialmente por medio de otras personas por ellos designadas, lo *Niego*. Contradistingo la menor. De por sí, solamente, *Sea*; por medio de otras personas que gocen de su plena confianza y en su nombre y bajo su vigilancia, ejerzan esos derechos y deberes, lo *Niego*.

Debe concederse que se da en muchos o en la mayoría de los padres una verdadera incapacidad para ejercer de por sí todos los deberes y derechos de la educación respecto de los hijos. Pero esa condición no ha de exagerarse mucho, porque en determinados días en los que descansan del trabajo, y aún en el transcurso de la misma vida doméstica, principalmente de noche, los padres, y especialmente la madre, pueden hacer mucho por la educación de los hijos. Mas si ello fuere imposible, poseen sin embargo la facultad de elegir personas idóneas para la enseñanza y vigilarlas en sus tareas, de modo que las lleven a cabo de acuerdo con su beneplácito y conforme a su deseo. Pero si los padres, ya sea por descuido o por otras causas, no cumplieran con su deber, *entonces* corresponde al estado, *en carácter subsidiario*, suplir el oficio de los padres y velar por los hijos. Así se preserva óptimamente la unidad de la educación.

2) *Por su mismo nacimiento los hijos se convierten en miembros del estado y se reservan al cuidado de aquél.*

Respongo y Distingo la Afirmación: *Miembros inmediatos, lo Niego. Mediatos* y por la misma familia de la que son parte, *lo Concedo*.

De acuerdo con lo dicho en la Encíclica *Rerum Novarum*, *los hijos son algo del padre*, y propiamente hablando, ingresan y participan de la sociedad, no de por sí, sino por la comunidad doméstica en la que han sido engendrados.

3) *Grande es la responsabilidad que incumbe al estado para que los niños reciban una educación óptima, y en consecuencia no debe negársele al mismo un influjo directo en la educación.*

Respondo, que Concedido el antecedente, *niego* la consecuencia. Porque la observancia de todos los derechos es cosa muy importante para la prosperidad y la conservación estatales, pero por eso no debe concedérsele al estado la facultad de arrogarse el ejercicio directo de todos los derechos, sino tan solo

la potestad de promover o proteger todas esas cosas, de modo que el estado: a) quite todos los impedimentos que inciden sobre la conservación y la observancia de los derechos y las obligaciones; b) defienda y promueva positivamente el ejercicio de los derechos y las obligaciones, y c) en caso de necesidad tome a su cargo la tarea de la educación en calidad de *reemplazante*.

4) *Pero la educación no es sólo conveniente sino también necesaria para el bien público. Mas el estado tiene el derecho de disponer las cosas que le son necesarias.*

Respondo y Distingo la mayor. El derecho, por lo menos indirecto y subsidiario, lo *Concedo*. Directo, *subdistingo*: Si de otro modo no se provee inmediatamente lo necesario para ese cuidado, inmediatamente, por parte de la misma naturaleza, lo *Concedo*; de otro modo, lo *Niego*. Dios cuida de la educación de los hijos mediante la institución de la familia y por medio de la Iglesia. Es evidente que el estado puede procurarse directamente, y de por sí, la instrucción que llaman cívica (de los derechos y obligaciones públicas) o militares, etc.

5) *Los padres, en nombre del estado cumplen con el deber de educar, no por propia obligación.*

Respondo y Niego la afirmación por falsa. La autoridad de los padres, como óptimamente define Pío XI en la Encíclica Divini Illius Magistri: « Principio de la vida y por eso principio de la educación para la vida, que es una simultáneamente con la autoridad que es el principio del orden... comunica Dios ».

Cf. Santo Tomás 2a 2ae, q. 102, a. 1, y Cód. Derecho Canónico. Cánones 1113, 1332, 2319, etc.).

INSTITUCION DE ESCUELAS ELEMENTALES

Tienen los padres libertad para fundar escuelas elementales para la educación e instrucción de los hijos

Los adversarios de la doctrina precedente, también lo son de ésta, a saber los liberales y estatólatras de toda especie, para quienes toda instrucción, desde la elemental hasta la suprema debe ser ordenada e impartida por el estado, mediante maestros oficiales. Es opinión asimismo de los partidarios de Hitler en Alemania, especialmente Rosenberg y otros.

Contra estos funestos enemigos del estado y a la vez de la Iglesia, ha de defenderse la doctrina de todos los pensadores católicos que en suma, afirma y reivindica para los padres la plena facultad de instituir escuelas elementales, facultad que sólo subsidiariamente se concede al estado.

Pruébese la tesis:

1) Quien tiene derecho a un fin, puede asimismo proveer de medios adecuados y convenientes para el logro de ese fin. Por lo tanto los padres podrán fundar escuelas que los reemplacen en las tareas pedagógicas, de acuerdo con el método y dentro de los límites que los mismos padres definan. En efecto, y este es un mal social muy deplorable en nuestra época: los padres, y muchas veces la misma madre, que con frecuencia se ve apartada de la casa porque debe trabajar en fábricas u otros empleos, muy poco es lo que pueden velar por la educación de los hijos. De ahí que se vean obligados a requerir del estado el debido auxilio para su incapacidad. Sobre ese punto dice Pío XI en la Encíclica *Divini Illius Magistri*: « Sin embargo, la familia es una sociedad imperfecta porque no está dotada de todas las cosas que le son necesarias para alcanzar a la perfección su nobilísimo propósito ».

Esta necesidad refiérese directamente a la consecución del bien doméstico y privado. Como quiera que la familia forma parte del estado *mediante* la ciudad en la que participa *inmediatamente*, es evidente que el deber de reemplazar y ayudar a las familias en este orden natural, debe recaer en la misma ciudad más bien que en el estado. Por otra parte, las escuelas fundadas para ayuda de las familias son vicarias de ellas y sus representantes, por lo que no deben ser independientes de los padres ni han de prescindir de su voluntad, sino que, por lo contrario, deben interpretarlos y seguirlos con absoluta fidelidad, no sea que la escuela destruya lo que los padres edifican. Si la ayuda prestada por la ciudad resultara insuficiente, reemplazaríala el estado, no en uso del título de paternidad como la Iglesia o la familia, sino por causa de la autoridad que le cabe para promover al bien común, que tal derecho recibe del autor de la naturaleza. Y en ese caso, el estado defenderá el derecho de los hijos a la educación, y suplirá al descuido, a la impericia o la ignorancia de esos padres. Pero, planteadas así las cosas, como

sabiamente advierte Pío XI, la ciudad no sustituye ni toma el lugar de la familia, sino que se comporta acomodadamente a los derechos naturales de la prole, y los derechos sobrenaturales de la Iglesia, y en ese caso de necesidad, con subsidios oportunos vela por lo que es necesario para el bien común, como hemos dicho más arriba.

El monopolio estatal de la escuela es absurdo. — Este monopolio suele significarse con múltiples expresiones respecto de las escuelas elementales: a) algunas veces el estado se reserva el derecho de fundar escuelas, sin que por ello niegue a los padres el derecho de dar a sus hijos en sus casas la enseñanza que anteriormente hemos definido; b) en otras ocasiones el estado obliga a los padres a enviar a sus hijos a las escuelas públicas, durante un determinado período de tiempo; c) es más perniciosa aún la ingerencia del estado cuando, (como se dispone en numerosas constituciones), resuelve que las escuelas deben ser laicas, o sea carentes de toda instrucción religiosa.

Todos estos tipos de monopolio estatal son funestos, como lo demostraremos a continuación.

1) *En lo que respecta a la exclusividad estatal para inaugurar escuelas*, es evidente que se trata de un violento abuso de la potestad pública, porque al existir ese monopolio la libertad de los padres con respecto a la educación de los hijos se restringe enormemente; porque ora abandonan a sus hijos sin instrucción, ora se ven obligados a entregarlos al estado. De cualquier manera los padres se ven forzados a renunciar a su derecho en favor del estado. Especialmente en los casos en que, como ya lo hemos advertido, no puedan los padres educar a sus hijos en sus casas, ni menos instruirlos en forma suficiente y por sí mismos, según ocurre con muchos, quédales la única posibilidad de enviarlos a los maestros oficiales aunque sean impíos y sectarios, para que estos maestros inculquen a los niños doctrinas y aún una instrucción contraria a aquélla que han aprendido en la vida doméstica. Pero esa es una manifiesta violación del derecho paterno y la ruina de toda la educación doméstica.

2) El monopolio docente del estado es inconciliable con la libertad primigenia de enseñar y de aprender, de la que gozan todos los hombres, dentro de un orden meramente natural, mien-

tras no traten de difundir errores nocivos. Por otra parte, ninguna actividad privada debe ser restringida, siempre que no sea preciso hacerlo en pro del bien público. Ahora bien, la exclusión de la actividad privada de la función de enseñar, es más bien contraria al bien público, que se acrecienta si con prudente y sana emulación actúan no sólo los maestros que el gobierno designa sino también otros realmente capaces, que se dedican a enseñar cualquier disciplina. Con ello se promueve y fomenta la cultura y el bien públicos. Porque una moderada emulación suele siempre estimular las actividades sociales.

No se puede objetar en este caso que una cosa es la educación y otra, distinta, la instrucción. La primera puede ser suministrada por los padres, y la segunda, por los maestros.

No pueden separarse, sin violencia, esos dos elementos. La instrucción, en efecto, no debe limitarse a ocupar tan sólo la memoria con algunos conocimientos y noticias, sin la evolución gradual de las demás facultades humanas, especialmente la voluntad, a la que el entendimiento se ordena por su naturaleza.

La gran autoridad de los maestros con respecto a los niños y a los adolescentes es muy adecuada, por su naturaleza misma, no sólo para la instrucción, sino también para lograr la plena educación característica del hombre. Esa educación se sitúa principalmente en la recta conformación de las costumbres para la consecución del último fin. Separar el orden moral y religioso del orden intelectual, dice el ilustre Menéndez y Pelayo, es separar la parte más excelente del hombre de sus otras facultades. Los argumentos que a continuación agregamos acerca de la educación religiosa, probarán nuestra afirmación.

—Podrá preguntarse: ¿Luego están capacitados para abrir escuelas, aún los indoctos y los inhábiles, que atraerán y engañarán de esa manera a los incautos?

Respondo: Ese mal no es de temer, porque los mismos padres, antes de entregar a sus hijos a la escuela para educarlos y enseñarles, se procurarán la información necesaria para evitar todo engaño, como es costumbre cuando alguien efectúa una compra cualquiera en algún comercio o mercado, donde para evitar engaños examina primero lo que adquiere. De modo similar, los obreros inútiles dedicados a algún trabajo son muy pronto conocidos por los frutos de su labor, y por ende rechazados. El

género bueno muy pronto vence al malo y le rechaza. A lo sumo la necesidad o la conveniencia públicas podrían aconsejar que, antes de confiarse a alguno la tarea del magisterio, se le haga demostrar en forma suficiente su grado de capacidad, ya sea mediante un título académico, ya con cualquier otra prueba.

—Se dirá entonces que de esa manera habrá de producirse una enorme proliferación de escuelas, y que una multitud de irresponsables tratará de defraudar a los demás, so pretexto de la doctrina.

Respondo que aun esa suerte de peligro es vana, ya que para que sea posible la subsistencia de las escuelas privadas, les será necesario un número suficiente de estudiantes o alumnos. Pero si recae sobre el maestro la sospecha de falta de idoneidad, tarde o temprano los alumnos se pasarán a escuelas mejores. Ahora bien, cuando se dé el caso de la existencia de un número excesivo de escuelas, el estado podrá limitarlo, directa o indirectamente, mediante la donación de premios y subsidios a los maestros más excelentes.

LOS PADRES Y LAS ESCUELAS PUBLICAS

No puede obligarse a los padres a que envíen a sus hijos a las escuelas públicas durante un determinado período de tiempo

Esta tesis se dirige asimismo contra los adversarios que atacan la precedente, y se prueba con gran facilidad.

1) Según esa hipótesis, el estado se arrogaría directamente durante un tiempo fijado, la educación de todos los niños e invadiría el derecho de los padres, a su antojo, y obraría contra la voluntad de aquellos o prescindiría de ella;

2) Por la misma razón el estado podría arrogarse otros derechos menos sagrados, como, por ejemplo, la administración de los bienes, de las haciendas, etc., con lo que se engendraría un manifiesto socialismo. Si, además, esas escuelas del estado fueran malas, se cometería una injusticia para con los padres y para con los hijos.

Estos argumentos pueden extenderse en forma similar a cualquier escuela, aún no estatal, si es que los padres se ven obligados a someter a sus hijos a la instrucción impartida en al-

guno de los establecimientos públicos, a elección de ellos. No se trata aquí de que pueda ello hacerse con el consentimiento de la Iglesia en ciertos casos, como por ejemplo, cuando existe un Concordato; porque lo cierto es que la Iglesia goza de tal derecho merced a su divina maternidad, no sólo con el título de magisterio universal en cuanto a las cosas y a las verdades doctrinales y morales, sino también con el título de maternidad sobrenatural, como tan bien lo señala Pío XI en la Encíclica *Divini Illius Magistri*: « Otra razón de derecho nace de la misión sobrenatural de madre por la cual la Iglesia da a los hombres la vida de la gracia divina, a la que alimenta y provee de sacramentos y preceptos. . . , y ello lo puede la Iglesia, ya sea porque como sociedad perfecta, es autónoma en la elección y adquisición de sus propios medios de ayuda y defensa, ya sea porque toda doctrina e institución, en cuanto acción humana, depende necesariamente del último fin, del que en verdad la Iglesia, inmune del error, es guardiana, intérprete y maestra... Tiene además la Iglesia el derecho y el deber, (y ni al primero puede renunciar, ni descuidar el segundo) de vigilar toda educación que se imparta a sus hijos, esto es, a los fieles, en institutos, ya sea públicos, ya privados, no sólo en lo que atañe a la doctrina religiosa que allí se enseñe, sino también en cuanto a cualquier disciplina u ordenación de conocimientos que tengan alguna vinculación con la religión y los preceptos de la moral ». (Véanse los cánones 1381, 1382. . . ,)

De ese modo la Iglesia, con su insigne y maternal providencia, previene a sus hijos del gravísimo peligro que resultaría de inficionarse la doctrina y la santidad de las costumbres con el veneno del error. Cabe destacar, sin embargo, en el caso de un estado católico, que la Iglesia puede concederle una participación subordinada en sus funciones. Por lo demás, debe sostenerse con toda tenacidad que de ninguna manera debe permitírsele al estado que por su solo arbitrio disponga que los niños hayan de ser enviados con obligatoriedad a una escuela pública o privada determinada para que en ella adquieran su instrucción.

No tocaremos ahora otro problema, que ha de discutirse inmediatamente, el de si puede el estado en determinadas condiciones de tiempo obligar a los padres a que procuren que sus

hijos de uno u otro modo obtengan determinados conocimientos elementales.

Es de saber que si correspondiera al estado algún derecho en cuanto a la imposición de cierta coacción escolar, esto debería probarse por dos causas; ya sea por la tutela estatal del derecho que los hijos tienen de recibir la instrucción necesaria, o ya por la necesidad del bien común que así lo exige.

Pero ambas pretensiones son ineficaces y carecen de valor. El derecho de los hijos a recibir la instrucción no procede con toda certeza de la ley natural, porque los hijos, *en cuanto tales*, con respecto a los padres, probablemente no poseen ningún *derecho estricto*, debido al defecto de la *plena alteridad*. (Cf. Santo Tomás, 2a. 2ae., q. 57, a. 4; Lugo *De Iustitia*, disp. I n. 31). Y aunque el tal derecho se admitiera con Molina, Suárez, Vázquez y otros, no podría sin embargo, de ninguna manera, atribuirse al estado la facultad de obligar a los padres a que durante años enteros, y con detrimento de la economía doméstica, mantuvieran a sus hijos en escuelas públicas o privadas, porque el mismo fin puede obtenerse si los padres procuran que sus hijos adquieran los conocimientos que les son necesarios para la vida social, lo que puede lograrse en menos tiempo, y de muchas maneras, sin intervención ni obligación alguna de parte del estado.

LA CUESTION DE LA OBLIGATORIEDAD DE LA INSTRUCCION ELEMENTAL

Esta cuestión se resuelve en la práctica afirmativamente en la actualidad, en la mayoría de los estilos, como puede comprobarse generalmente en las Constituciones modernas, comenzando por la de la misma ciudad Vaticana, art. 21, brasileña, art. 30; boliviana, artículo 4; chilena, a. 10; colombiana, a. 41; cubana, a. 31; haitiana, a. 19; mexicana, a. 3; panameña, a. 133; paraguaya, a. 8; peruana, a. 53; hondureña, . 56; uruguaya, a. 100; venezolana, a. 15; salvadoreña, a. 54; costarriqueña, a. 52; guatemalteca, a. 18; albanesa, a. 206; alemana, a. 145; búlgara, a. 78; dinamarquesa, a. 83; estonia, a. 12; lituana, a. 82; griega, a. 23; luxemburguesa, a. 23; polaca, a. 118; suiza, a. 27, 28; yugoeslava, a. 16.

En todos esos estados suele requerirse la suma de los conocimientos mínimos, que comprende el saber leer, escribir y contar. Por lo mismo, en nuestra época, en la que tanta es la impor-

tancia de las comunicaciones, del comercio, la difusión de la prensa y de noticias de toda índole, y teniendo en cuenta también las elecciones políticas y administrativas, etc., la instrucción elemental pareciera ser una parte necesaria del bagaje social destinado al logro de una vida digna, y para precaverse de los infinitos engaños y de la indigna servidumbre que engendra la ignorancia. Sobre todo, esa necesidad se manifiesta en las grandes ciudades. En las aldeas y pueblos agrícolas, no es tan perentoria. Por lo demás, la suma de conocimientos a que nos referimos puede ser muy útil en cuanto a una más fácil adquisición de la instrucción religiosa. En la Encíclica *Divini Illius Magistri* se reconoce al estado el derecho de proveer a los ciudadanos de tanta ciencia, doctrina e instrucción académica cuanta requiere el bien común en los tiempos que corren. Pero sin embargo no ha de confiarse demasiado en el poder coercitivo del estado, porque a esa clase de indigencias se las socorre, más fácilmente que por la fuerza, ofreciendo las ventajas que se presentan dentro de la variedad de características aún de un mismo estado. Es de advertir asimismo que en las familias pobres, no resulta fácil la concurrencia a las escuelas, porque precisamente a causa de su pobreza los padres carecen de sirvientes que atiendan a los hijos menores y les ayuden en los trabajos propios de la casa.

¿DEBEN SER LAICAS LAS ESCUELAS ELEMENTALES?

En nuestra época se admite como axioma indiscutible la afirmación según la cual la instrucción que ha de impartirse a los niños, debe tener, y por ellas distinguirse, las notas de *laicidad, gratuidad y obligatoriedad*.

Por el nombre de LAICIDAD se entiende la absoluta exclusión de todo conocimiento religioso en la educación de los niños, sobre todo en las escuelas públicas creadas y dirigidas por el estado. Toda intervención de la Iglesia y de sus ministros debe desterrarse y ser severamente reprimida por el estado. A lo sumo se pueden impartir a los niños, según ese criterio, los conocimientos necesarios sobre el derecho natural y sobre todos aquellos deberes que la razón natural puede investigar y hallar por sus propios medios.

Contraria es la doctrina de la Iglesia Católica, para quien (*Cod. Iur. Can.* Canon 1372), todos los fieles deben ser educados de tal manera, desde la infancia, que no solamente no les sea enseñada cosa alguna contraria a la religión católica y a la honestidad de las costumbres, sino que en el orden pedagógico en el que se educan debe tener lugar preponderante la enseñanza religiosa y moral. En una palabra, la mente de la Iglesia tiende y aspira a la consecución de ese fin, a saber, que *la instrucción sea obligatoriamente confesional o religiosa.*

Las razones que para ello se invocan son de múltiple género:

a) Las verdades religiosas de orden natural y sobrenatural son, objetivamente consideradas, más excelentes que las demás porque se refieren al hombre en cuanto hombre, y en cuanto posee un fin que se obtiene principalmente por medio de actos religiosos. Por ello, inclinar e impulsar al niño al conocimiento y práctica de semejantes verdades no puede ser sino un beneficio muy estimable y conveniente para la naturaleza humana.

b) No sin cometer un acto de manifiesta crueldad puede abandonarse al niño sin un freno eficaz, a sus concupiscencias y deseos que tan ardientes se presentan en los comienzos de la juventud. Pero ello ocurriría necesariamente si en la época primera y maleable de su edad no se le inculcaran con firmeza en su corazón y su mente los principios de la verdadera religión, que son los auxilios más potentes contra las rebeldes tendencias de su naturaleza, si se tiene en cuenta que ponen ante sus ojos la sanción eterna que corresponde a nuestros actos. Por ello decía con razón el Santo Oficio, en la instrucción a los Obispos de los EE. UU. de Norte América el 24 de noviembre de 1874: « Si una edad tan maleable se desarrolla desvinculada de la religión, engéndrase un gran mal ».

c) El instinto natural del niño demuestra lo mismo, porque como dice. De La Vaissière (*Psychologie Pédagogique*, p. 199 y siguientes), el sentido religioso germina espontáneamente en su naturaleza, desde la tierna infancia. Ahora bien, negar a ese instinto natural el alimento correspondiente, es cosa violenta e inhumana.

Además la enseñanza religiosa debe impartirse en las escuelas, por las siguientes razones, principalmente:

a) Las escuelas son sustitutivas de la educación doméstica.

b) Si no se enseñara en ellas la religión, los niños, desde los primeros cursos, juzgarían que la religión es cosa inferior y vil comparada con las demás materias, lo que resulta absurdo. Es cierto que la religión ha de enseñarse dentro de la casa y del templo, pero no en forma exclusiva, porque los padres, como se ha dicho anteriormente, carecen del tiempo y la instrucción necesarios para cumplir con tales deberes. Ni puede, en verdad, impartirse en grado conveniente tal instrucción en las iglesias, porque los niños sólo concurren a los templos en los días festivos, que son pocos, y frecuentemente se carece en aquellos de la comodidad requerida para ese fin.

La instrucción religiosa no ha de ser *facultativa* sino obligatoria, porque como óptimamente lo señala León XIII en su epístola *In Mexzo*, del 26 de junio de 1878, si los niños sienten que esa instrucción es cosa libre, fácilmente habrán de persuadirse por causa de la pereza natural con respecto al trabajo, que ese conocimiento es de menor importancia y gravedad que los demás, que con tanto desvelo y con tanta obligación se les exigen.

DIFICULTAD SURGIDA DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

Es digno de considerar con cuánta aparatosidad y cuán inoportunamente nos oponen nuestros adversarios la libertad de los maestros y de los alumnos en esta materia, libertad que, según afirman, resulta gravemente lesionada si se impone la enseñanza de la religión en las escuelas. Así opinan Bert, Ferry, Julio Simon y muchos otros.

Pero esa afirmación es falsa en cuanto a sus dos extremos.

No se obliga, en efecto, a los maestros, a creer y profesar lo que enseñan, sino simplemente a exponer bien y fielmente los dogmas y principios de la verdadera religión, como lo hacen, por ejemplo, cuando explican y exponen la agricultura, la arquitectura, etc. También de esa manera los maestros católicos explican los principios de la religión mahometana, sin por ello profesarla. Se excluyen evidentemente las injurias y las difamaciones.

No se sigue tampoco detrimento alguno para la conciencia de los alumnos que frecuentan las escuelas católicas, porque:

1) Conocer la religión no es lo mismo que abrazarla. Y cuando se trata de la verdadera religión, resulta muy beneficioso el explicarla a los niños, porque es grande la utilidad que representa al abrazarla.

2) El conocimiento de la religión católica es utilísimo aún para obtener una clara idea de otras materias no religiosas, como ocurre con la misma mitología pagana vinculada con la cultura clásica bien tomada y estimada. ¡Cuántas ciencias y artes se exigen y enseñan, que nunca se utilizan en la vida práctica!

Por lo demás, pueden ofrecerse aquí principalmente, dos hipótesis: porque, o bien

- a) la mayoría de los alumnos es católica, y pocos no lo son; o bien
- b) se da una gran diversidad entre los alumnos en cuanto a la religión que profesan.

En la primera hipótesis es de discutir si es que puede obligarse a los no católicos a escuchar las explicaciones de la religión católica. Lo niegan algunos doctores con respecto a los Infieles. Así, por ejemplo, Valencia (*Commentarium in 2a-2ae*, tomo 3, disp. 1, q. 10 punct. 6); Salmerón (*Oper.* tomo 12, tract. 38); Coninch, (*De Fide*, disp. 18, dub. 14, n. 31 ss). Pero parece que debe afirmarse con Suárez (*De Fide*, disp. 18, sec. 2, n. 3 ss.); Hurtado (*De Fide*, disp. 75, sec. 3); Lugo (*De Fide*, disp. 19, sec. 2, n. 54), etc., porque no hay inmoralidad en esta especie de precepto, mientras el alumno pueda libremente aceptar o rechazar la fe, como ocurre con el hijo que debe oír el consejo de los padres antes de contraer libremente matrimonio, y como también ocurre con los diputados que deben ser oídos aunque sus peticiones no hayan de ser aceptadas. Las leyes se promulgan para la comunidad, y no tienen en cuenta el caso de uno u otro súbdito determinado. También así impera con mayor eficacia la concordia y la uniformidad públicas.

El hecho de que el legislador no pueda obligar a los súbditos a abrazar la religión, ni tampoco, en consecuencia, a aceptar los medios conexos con la fe, nada prueba contra nuestra afirmación; porque no se elige la enseñanza de la religión cristiana

para que los niños la abracen, sino para que los fieles obtengan de su religión un conocimiento más cabal y profundo.

Si se dijera que la fe debe ser espontánea y libre, y que en consecuencia, también deben ser libre y espontáneo el escuchar las explicaciones acerca de la fe, porque es una misma razón de la del fin y la de los medios destinados a lograr el fin,

—*Respondo* con Lugo, *Negando la consecuencia*: porque el escuchar la exposición de la doctrina católica no se impone como medio positivo para lograr la fe, sino como medio negativo, en cuanto quita los impedimentos que privan de abrazar libremente la fe. Quitar los tales impedimentos es en sí una cosa honesta, aunque la fe no se acepte ni haya de aceptarse.

Pero si esta sana doctrina de gravísimos autores disgustase a alguno, quedaría siempre el recurso de que los niños no católicos, en uso de su libertad, abandonarían la escuela en las horas destinadas a la enseñanza de la religión o que asistan a las clases a una hora posterior a aquéllas.

Queda finalmente por exponer la otra hipótesis, esto es, el caso en que se da una masa heterogénea de religiones entre los alumnos de alguna ciudad. Ha de preferirse una entre dos soluciones: o que los representantes de las distintas religiones tengan escuelas propias, o de otro modo, que antes o después de las horas dedicadas a la enseñanza de materias no religiosas, se elija una hora adecuada para que los alumnos, de acuerdo con los deseos de sus padres, sean instruídos en su religión propia.

Sea cual fuere el extremo que se elija, debe declararse una guerra implacable al laicismo, pues nada hay tan funesto y pernicioso para la educación. Porque como dice sabiamente Pío XI en la encíclica *Divini Illius Magistri*: « Conviene ciertamente que toda enseñanza y doctrina, todo el ordenamiento de la escuela, esto es: los maestros, la razón de los estudios, los libros, sea cual fuere la disciplina a que pertenecen, estén imbuídos y practiquen el espíritu cristiano, con la dirección y vigilancia de la Iglesia, de modo que la misma religión constituya tanto el fundamento como la culminación de toda la enseñanza ». Y antes de él León XIII, en su epístola *Militantis Ecclesiae*, del 1.º de agosto de 1897, había dicho: « Es necesario no sólo enseñar la religión a los jóvenes durante ciertas horas determinadas, sino

que además toda instrucción exhale el sentido de la cristiana piedad. Si eso falta, si este hálito sagrado no se infunde y no alienta los ánimos de los que enseñan y de los que aprenden, exiguas serán las utilidades que se extraigan de cualquier doctrina, y no serán pequeños los daños que a menudo han de seguirse de ella... (La religión) ha de sobresalir tanto por su misma majestad y suavidad que deje unos como acicates en las almas de los adolescentes ».

LA ENSEÑANZA EN EE. UU.

Por NORMAN F. MARTIN, S. I. — San Miguel.

En el Capitolio Nacional, en Washington D. C., se conserva en sitio de honor el famoso cuadro « La Presentación de la Declaración de la Independencia », obra conocida por los norteamericanos no solamente por su valor artístico, sino porque representa un ideal que sus próceres querían transmitir a la posteridad.

El 4 de Julio de 1776 fué el día más solemne en la historia de ese país; el del segundo Congreso Continental. Alrededor de una mesa sobre la cual estaba el documento que había de romper los lazos que los ataban a la corona Inglesa, veíanse los representantes de las 13 Colonias originales. Y de esa histórica reunión nació una nueva nación.

Pero la Declaración de la Independencia, proclamada por esas Colonias, no encerraba solamente un acto de liberación, sino algo más: era el reconocimiento de una verdad sagrada: « Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales; que a todos les confiere el Creador ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y el derecho a buscar la felicidad; que para garantizar esos derechos, los hombres instituyen los gobiernos, que derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados... ». Améri-

ca se hizo así la tierra de un derecho, de un don de Dios: la libertad.

Sin embargo, esta joven nación no quería su libertad solamente para gozar de una « ley libre ». No significaba esa independencia que desde 1776 en adelante sería cada ciudadano dueño de hacer simplemente lo que deseara. Y ¿qué significaba entonces esta herencia? Expresado sencillamente y en pocas palabras, la libertad verdadera consistía ante todo en el derecho de « poder hacer lo que se debe hacer »; es decir, hacer el bien ante Dios y ante los hombres. Fué declarada la Independencia para hacer el bien y no solamente para ser libres. La liberación de la dependencia como una disposición para lo bueno: ése era el espíritu de la Declaración de la Independencia.

Y así, con el correr de los años, ese espíritu se ha establecido dentro del país adentrándose cada día más y estimulando a las instituciones existentes hacia el bien tanto individual como común. Uno de esos bienes, quizás uno de los más conocidos, es el sistema imperante de educación. Desde el tiempo de la colonia hasta el presente, tanto el Estado como diversas organizaciones particulares han llevado adelante la antorcha de la ciencia y han guardado cuidadosamente un elevado nivel en la formación de la juventud.

El mismo espíritu de aquella declaración de la libertad se encuentra también en el sistema educacional: la libertad de enseñanza.

Primero, pues, trataremos de la existencia de la libertad educacional en los Estados Unidos y luego veremos que esta misma libertad es una de las razones principales en favor de su éxito.

En cuanto a lo primero, las instituciones educacionales particulares enseñan a sus alumnos sin la intervención de largas y complicadas instrucciones del « Departamento de Educación del Estado » (State Board of Education). Y así, por ejemplo, los Colegios dirigidos por organizaciones religiosas, realizan su tarea de formar a los jóvenes intelectual, moral y físicamente con toda libertad, según su propio sistema y siguiendo sus propios programas. Por supuesto que se enseñan las materias que preparan al joven, si lo desea, para su entrada en cualquier Universidad; y en consecuencia el conjunto de materias es más o

menos el mismo que en los Colegios del Estado.

Asociaciones educativas, cuyos miembros son representantes de las diversas Universidades particulares y del Estado, determinan en reuniones generales las materias esenciales que han de tratarse en los Colegios; pero tienen éstos plena libertad de ejecutar esas resoluciones en la forma que estimen más apropiada.

El Departamento de Educación del Estado solamente exige que se enseñen en las Escuelas primarias (grammar schools) y en los Colegios secundarios (high schools), algunas pocas materias que se relacionan con la formación del ciudadano en orden al conocimiento normal que debe poseer de su país. Estas materias se limitan a la enseñanza obligatoria de la Historia Nacional e Instrucción Cívica.

Con esta excepción, la dirección de los Colegios tiene libertad de presentar las materias según sus propias constituciones e ideales educativos. Y así, por ejemplo, en las 7.436 Escuelas elementales parroquiales y 527 Escuelas elementales sostenidas por otras instituciones católicas, el programa de estudios es más o menos el mismo seguido por el Estado, pero sin ninguna obligación o dirección de parte de éste. En los 1.443 Colegios secundarios parroquiales y 753 Colegios secundarios dirigidos por diversas instituciones católicas, se encuentra la misma libertad de acción escolar y completa independencia en cuanto a su administración.

Además, al fin de los cursos, tanto primarios como secundarios, los Colegios y Escuelas particulares tienen sus exámenes sin intervención de examinadores o inspección especial del Departamento de Educación del Estado, y los certificados de aprovechamiento otorgados luego tienen el mismo valor y son reconocidos en la misma forma que los expedidos por los organismos oficiales.

Por supuesto que la Dirección del Colegio particular se conforma a las normas practicadas generalmente en el país y se exige el mismo aprovechamiento que se requeriría en cualquier Colegio del Estado, pero hay completa libertad en la manera de dirigir al alumno en su formación intelectual.

Los 37 Colegios secundarios dirigidos por los Padres Jesuítas con una asistencia de 18.350 alumnos durante el curso

1942-1943, son sólo una muestra de lo que es la educación particular que amparada por esa libertad de enseñanza en tan alto grado contribuye a elevar el nivel cultural de la Nación.

La misma libertad del Colegio particular se halla también en la Universidad particular, pero en un grado aún más alto, porque el curso de los estudios de ésta es completamente libre de toda materia impuesta obligatoriamente por el Estado; ni siquiera la Instrucción Cívica o la Historia son ramos obligatorios.

En virtud de esa libertad, los 224 Colegios de enseñanza superior («colleges», o sea instituciones a las que falta alguna de las Facultades universitarias) y Universidades particulares enseñan las materias de las diversas Facultades, aprueban el trabajo de los alumnos y finalmente confieren los grados académicos, sin ninguna exigencia, inspección o dirección del Estado. La Compañía de Jesús, por ejemplo, tiene en los Estados Unidos 25 «Colleges» de enseñanza superior y Universidades, de las cuales 14 tienen todas las Facultades donde se da cualquier grado profesional.

Esas Universidades particulares están unidas con las del Estado por medio de asociaciones educativas particulares, con las cuales se obtiene una cierta uniformidad de materias y requisitos para las varias Facultades. Pero estas asociaciones no impiden en manera alguna la independencia de cada Universidad en particular, sino que al contrario, gracias a sus reglamentos liberalmente aplicados, los derechos y la libertad quedan preservados y aún aumentados. La enseñanza, por ejemplo, de la Religión, Filosofía cristiana, etc., con las cuales se completa la formación integral del joven universitario, se realiza sin control oficial, ni vigilancia o limitación de ninguna especie.

Durante el curso 1941-1942, solamente en las Universidades dirigidas por la Compañía de Jesús en los Estados Unidos, 52.827 alumnos gozaban de los efectos de este derecho a la libertad de enseñanza.

Arriba definimos la libertad como un derecho sagrado de «poder hacer lo que se debe hacer». Seguramente las organizaciones educativas particulares han realizado esa virtud de una manera excelente tanto para el bien de los individuos como para el bien común.

Es interesante notar que siempre ha sido la mentalidad de los gobernantes de la República del Norte que la Religión cristiana es el fundamento de la vida verdaderamente democrática, y que la conexión intrínseca entre ésta y aquélla es parte esencial de la tradición norteamericana. Y así Jorge Washington, el primer Presidente de los Estados Unidos, decía que « De todas las disposiciones y hábitos que conducen a la prosperidad política, la religión y la moral son los fundamentos indispensables. En vano pretendería el atributo de patriota el hombre que trabajase por destruir esas grandes columnas de la felicidad humana, esos firmísimos apoyos de los deberes de los hombres y los ciudadanos. Tanto la razón como la experiencia nos vedan esperar que la moral nacional pueda prevalecer eliminando los principios religiosos ».

Y en tiempos más recientes el gran Presidente Franklin D. Roosevelt, en 1940 afirmó: « Deberían tomarse medidas prácticas para hacer asequibles a los niños y jóvenes, a través de su educación, los recursos de la religión; como que son un factor tan importante en el desenvolvimiento de la vida democrática y para el desarrollo de la integridad tanto del individuo como de la sociedad. Nos sentimos preocupados por aquellos jóvenes que están fuera del alcance de las influencias religiosas, quienes carecen de la gran ayuda que nos proporciona la fe en un universo ordenado y regido paternalmente por DIOS ».

De una manera práctica, tanto el gobierno nacional como el de los estados particulares han ayudado muchísimo al progreso de las instituciones educacionales no solamente por medio de la completa libertad de enseñanza, sino también con su ayuda material. Por ejemplo, todos los Colegios y Universidades dirigidos por instituciones religiosas están eximidos de cualquier impuesto. A veces también contribuye el Estado con subsidios en dinero, o prestando instrumentos científicos para los laboratorios, o libros para las bibliotecas, etc. Cuando los Padres jesuitas establecieron la Universidad de Scranton en el estado de Pennsylvania, el mismo Presidente Roosevelt liberalmente los eximió del impuesto de varios miles de dollars que generalmente debe pagarse al fundarse una nueva Universidad. En fin, cada Colegio y Universidad podría testificar los favores, pequeños y grandes, recibidos del Estado, como testimonio de aprecio por

la labor realizada en la formación de la juventud norteamericana.

Una de las razones principales en favor del gran éxito obtenido en la educación general en los Estados Unidos, seguramente ha sido, como lo afirmamos al comienzo, esa libertad de enseñanza.

Las instituciones particulares se han visto estimuladas a elevar cada día más el nivel de los estudios con el afán de una sana superación. Por la sencilla razón de no tener programas complicados, ni la vigilancia continua de parte del Estado, estas organizaciones se han dedicado libremente a su trabajo con una energía que solamente puede darse cuando está cimentada en la confianza mutua entre los dos poderes, en vista del bien común.

Especialmente con respecto a los Colegios y Universidades católicas, donde la directiva y profesores están completamente dedicados a la causa de la formación moral e intelectual de sus alumnos, se han aprovechado de esta libertad para progresar hasta el punto que hoy día su fama las coloca entre los mejores establecimientos educacionales de los Estados Unidos. Si se toma una lista de los mejores Colegios y aún más de las Universidades de primera categoría existentes en ese país, se podrá apreciar el enorme porcentaje de las dirigidas por instituciones de carácter religioso. Al final de este artículo incluimos la lista de los planteles dirigidos solamente por los Padres de la Compañía de Jesús, para que sirva de ejemplo de la influencia que sólo una organización educativa particular ejerce en todo el país.

Hoy en América figura entre las principales preocupaciones la de conservar a toda costa las libertades individuales. Se recuerda que el primer acto del gobierno norteamericano fué la promesa solemne formulada en la Declaración de la Independencia, de mantener y defender los derechos a la vida, la libertad y la conquista de la felicidad; derechos sagrados dados por Dios a todos los hombres. Más de 160 años han pasado y el gobierno sigue ejerciendo su poder y autoridad con el solo propósito de proteger esos derechos, las responsabilidades y las obligaciones que Dios ha impuesto en el alma de cada ciudadano. Y como hemos notado, en especial afirmando y practicando uno de esos derechos más importantes, cual es la libertad de en-

señanza: la libertad dada y protegida por el Estado a las organizaciones educacionales particulares a fin de facilitar la formación integral de la juventud y de esta manera formar ciudadanos más aptos para servir a su prójimo, a su patria y a su Dios.

COLEGIOS Y UNIVERSIDADES DIRIGIDOS POR LA COMPAÑIA
DE JESUS EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMERICA

Universidades y Colegios de Enseñanza Superior

Alabama	Spring Hill College, Spring Hill.
California	Loyola University, Los Angeles. University of San Francisco, San Francisco. University of Santa Clara, Santa Clara.
Colorado	Regis College, Denver.
District of Columbia	Georgetown University, Washington.
Illinois	Loyola University, Chicago.
Louisiana	Loyola University, New Orleans.
Maryland	Loyola College, Baltimore.
Massachusetts	Boston College, Chestnut Hill. Holy Cross College, Worcester.
Michigan	University of Detroit, Detroit.
Missouri	Rockhurst College, Kansas City. Saint Louis University, Saint Louis.
Nebraska	The Creighton University, Omaha.
New Jersey	St. Peter's College, Jersey City.
New York	Canisius College, Buffalo. Fordham University, New York.
Ohio	John Carroll University, Cleveland. Xavier University, Cincinnati.
Pennsylvania	St. Joseph's College, Philadelphia. University of Scranton, Scranton.
Washington	Gonzaga University, Spokane. Seattle College, Seattle.
Wisconsin	Marquette University, Milwaukee.

Colegios de Enseñanza Secundaria

California	Bellarmino College Preparatory, San José. Loyola High School, Los Angeles. Saint Ignatius High School, San Francisco.
Colorado	Regis High School, Denver.
Connecticut	Fairfield College Preparatory, Fairfield.
District of Columbia	Gonzaga High School, Washington.
Florida	Jesuit High School, Tampa.
Illinois	Loyola Academy, Chicago. Saint Ignatius High School, Chicago.
Louisiana	Jesuit High School, New Orleans. Saint John's High School, Shreveport.
Maine	Cheverus Classical High School, Portland.
Maryland	Georgetown Preparatory School, Garret Park. Loyola High School, Baltimore.
Massachusetts	Boston College High School, Boston. Cranwell Preparatory School, Lenox.
Michigan	University of Detroit High School, Detroit.
Missouri	Rockhurst High School, Kansas City. St. Louis University High School, Saint Louis.
Nebraska	The Creighton University High School, Omaha.
New Jersey	Saint Peter's College High School, Jersey City.
New York	Brooklyn Preparatory School, Brooklyn. Canisius High School, Buffalo. Fordham Preparatory School, New York. The Loyola School, New York. Regis High School, New York. Xavier High School, New York.
Ohio	Saint Ignatius High School, Cleveland. Saint Xavier High School, Cincinnati.
Pennsylvania	Saint Joseph's College High School, Philadelphia.
Texas	Jesuit High School, Dallas.
Washington	Bellarmino High School, Tacoma. Gonzaga High School, Spokane. Marquette High School, Yakima.
Wisconsin	Seattle Preparatory School, Seattle. Campion, Prairie de Chien. Marquette University High School, Milwaukee.

ORIGEN DEL COSMOS

Por JUAN ROSANAS, S. I. — Buenos Aires.

Varias hipótesis se pueden hacer sobre el origen del mundo: o negar simplemente que tuvo origen y suponer que existió desde toda la eternidad; o decir que es una nueva modalidad que otro ser produjo en sí mismo; o que es una emanación substancial de otro ser que lo sacó de su propia substancia; o que procedió de una transformación que un principio obró en él; o por fin, afirmar que tuvo origen por creación, si un agente bastante poderoso, sin sacárselo de sí mismo, lo hizo pasar del no ser al ser.

No hay que confundir el origen del mundo con el modo cómo fué formado el mundo, ni con la interpretación de los días gene-siácos, ni con la edad del mundo, ni con la antigüedad del hombre sobre la tierra, ni con la cuestión discutida de la pluralidad de los mundos habitados, ni con la teoría de la evolución, ni con el estado primitivo de la materia después de producida, como hacen algunos autores, porque todas estas cuestiones son muy diferentes de la que ahora nos proponemos tratar.

Nuestro intento es examinar lo que nos dice la sola razón sobre el origen del mundo, y queremos prescindir de que la creación es uno de los dogmas fundamentales del cristianismo, que atestiguan todos los cristianos cuando rezan: *Creo en Dios Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra.*

La creación es un acto por el cual Dios sin sacar una cosa de su propia substancia, ni de otro cualquier elemento preexistente, la hace aparecer fuera de sí. La creación se puede definir: « una producción de la nada », *productio ex nihilo*. Las palabras « de la nada » excluyen algo preexistente e incluyen una sucesión, como cuando decimos después de la mañana viene el mediodía¹. Los escolásticos definen la creación de otras maneras que todas vienen a significar lo mismo: 1) « La producción de una cosa según toda su substancia », esto es, según todo lo que hay en ella; 2) « Una producción del ser en cuanto ser », esto es, una acción que produce un ser no en cuanto es tal ser, sino en cuanto es ser; 3) « Una producción de la nada del sujeto, *productio rei ex nihilo subjecti* »; 4) « Una emanación de todo el ente de una causa universal », esto es, un origen de todo lo que hay en una cosa por eficiencia divina.

En toda producción se produce algo que antes no existía; con todo, no todas las producciones son creaciones en sentido estricto, sino que muchas suponen un sujeto del cual depende la acción y el efecto, como la acción que produce el movimiento de un cuerpo; pero se conciben otras producciones en que toda la cosa completamente se hace, hasta el mismo sujeto, y éstas se llaman creaciones.

En general todos los filósofos no cristianos niegan la creación. Los antiguos filósofos paganos ignoraron o negaron el origen del mundo por creación, tenían por axioma, como dice Aristóteles, que « de nada, nada se puede hacer », *ex nihilo nihil fit*. Eran o monistas, como los jónicos, o panteístas, como los eleatenses, o dualistas, como Anaxágoras, Platón, Aristóteles y los estoicos. Platón creía que la causa del mundo era el *demiurgo* que lo había formado de elementos preexistentes, imprimiéndole alma, orden y movimiento. Aristóteles afirma frecuentemente que el influjo de Dios en el mundo no fué eficiente, sino final, diciendo que Dios movía todas las cosas a sus fines y que era el principio del orden, pero solamente en cuanto atraía a sí todas las cosas como al fin de ellas, con una atracción semejante a aquella con que el amado mueve al amante. Sin embargo, en otras partes habla de una moción eficiente de Dios en las cosas.

¹ Cf. STO. TOMÁS, 1 q. 45, a. 1, ad. 3.

También negaron la creación todos los antiguos herejes: los gnósticos defendieron cierto panteísmo emanatista. Hermógenes puso dos principios, Dios y la materia increada; Maniqueo dos principios increados entre sí contrarios, al uno llamó Dios, luz, el bien, al otro materia, el mal, tinieblas, Satanás.

Rechazan la creación todos los monistas modernos, ya defiendan el monismo materialista, como La Mettrie, Helvecio, Holbach, Fenerbach, Vogt, Moleschott, Buchner, E. Haeckel, ya el monismo panteísta emanativo, ya el monismo panteísta idealista de Fichte, Schelling, Hegel.

Para que la demostración sea más completa procederemos gradualmente, probando estas tres aserciones: el concepto de creación es inteligible; la creación no repugna; la creación es un hecho.

La creación es inteligible. Analizando el concepto de creación encontramos estos elementos: un principio exterior que produce algo nuevo de la nada, en lo cual tenemos tres ideas: de causa, de la nada, de algo nuevo.

Por lo menos indirectamente nos formamos un concepto de la nada concibiendo una cosa, cuya existencia por un nuevo acto negamos².

También concebimos bien una cosa nueva que comienza a existir. En efecto, por experiencia interna conocemos muchas cosas que ahora existen y que antes no existían: tenemos pensamientos y afectos nuevos que antes no teníamos, observamos en los demás cambios de varias clases y en la naturaleza muchas cosas que de nuevo comienzan a existir.

La idea de causa eficiente no es tan clara, pero también todos nos la formamos y bien distinta de todas las demás. Propongámonos, por ejemplo, buscar qué número corresponde a 759×813 , el problema está resuelto cuando somos conscientes de un determinado número, esto es, 617067 y además estamos ciertos de que este número solventa el problema. En este caso percibimos que algo hemos hecho en virtud de lo cual se ha originado en nosotros un nuevo estado de conciencia. Este estado al principio

² Cf. ISMAEL QUILES, S. I. *Metaph. Gen. sive Ont., pars prior, caput primum* n. 97, pág. 98. Espasa-Calpe, Argentina, Buenos Aires, 1943.

se proponía como producible, al fin como producido³. Es, pues, inteligible el concepto de creación.

La creación no repugna. La posibilidad de la creación se sigue de lo dicho, porque si el concepto de creación no envuelve repugnancia, no puede haber dificultad en que algo sea hecho de la nada con tal que se suponga la existencia de un ser infinitamente poderoso y libre, cuya acción no necesite de soporte para hacer surgir el ser del no ser.

« No hay que imaginarse, dice Suárez⁴, como creyeron algunos, que la nada sea la materia de la cual se produzca el ente, cosa imposible; porque aquella partícula *ex* no dice relación a la causa material, sino al término *ex quo*; y así no repugna que lo que de sí era nada, comience a ser algo por la virtud de otro ».

Y más abajo⁵, respondiendo el mismo Suárez a la objeción de que, así como repugna producirse algo por la sola potencia pasiva sin la activa, del mismo modo repugna que se produzca algo por la sola potencia activa sin la pasiva, dice: « Es bastante evidente la disparidad; en efecto, la acción como acción, dice orden esencial al agente, y por esto implica contradicción que se dé acción sin agente; mas la acción, como acción, no dice esencial orden al *paso* ni a la *pasión*, hablando de la acción en toda su amplitud, sino que dice orden al efecto que se produce por ella, y depende del agente. Semejantemente la potencia pasiva dice orden adecuado a la activa, porque no puede recibir algo, si no lo recibe de otro; pero la potencia activa no dice adecuado respecto a la pasiva, como después diremos más largamente, porque no pertenece a la razón de la potencia activa, el que pueda producir en un sujeto algo, sino el que pueda producir algo, y por esto, puede alguna cosa ser posible simplemente por la potencia activa, mas no por la sola potencia pasiva ».

Otras razones trae el P. Suárez que hacen muy probable la sentencia que defendemos⁶: « Este modo de obrar sin depender de otra causa ni eficiente ni material, es muy propio de la perfección esencial del primer Ente. *Primero*, porque el modo de obrar es proporcional al modo de ser de cada cosa; es así que el

³ Cf. CAROLUS FRANK, S. I., Phil. Natur. thesis VIII, p. 88. Herder, 1926.

⁴ Disp. Met. XX, s. I, n. 10. (Ed. Vives, 1861, t. 25, p. 747).

⁵ H. n. 11.

⁶ H. n. 14.

modo de ser del primer Ente es independiente de todo; luego su modo propio de obrar será independiente de toda causa aun material. *Segundo*, porque una virtud restringida a obrar en un sujeto y dependiente de él, es muy limitada y coartada; luego no se ha de atribuir al primer Ente, porque no se comprende de dónde puede venirle tal limitación; pues la virtud de obrar es proporcional a la esencia; así pues, como la esencia del primer Ente, por ser acto puro no tiene limitación, así tampoco la tiene su poder. *Tercero*, porque es racional que en Dios la potencia sea de un orden superior a la de todo otro agente creado; pero todo agente creado necesita sujeto para obrar; por consiguiente el poder divino no debe ser tan indigente, sino que cuanto es más perfecto, tanto debe ser más libre en el obrar, principalmente porque aquel exceso es en todo grado y perfección posible ».

Los grandes escolásticos no vieron ninguna dificultad ni en el concepto ni en la posibilidad de la creación. S. Buenaventura dice ⁷: « Cuando se dice que se hace algo de la nada, puede entenderse de tres maneras: o *materialmente*, como de hierro se hace el cuchillo; o *causalmente*, como del padre el hijo; u *ordenadamente*, como después de la mañana viene el mediodía. Es verdad que de las dos primeras maneras, de la nada, nada se hace; más de la tercera manera, es verdad también para una naturaleza creada, pero es falso para una naturaleza increada. En efecto, por virtud infinita, que no necesita de soporte material, tan fácilmente puede producirse una cosa de la nada, como de algo; de lo contrario no sería infinita la virtud del primer principio, sino que necesitaría de un apoyo material ». El mismo santo Doctor hablando del dualismo escribe ⁸: « Este error que pone dos principios no sólo es contra la fe, sino tan contra razón, que apenas puede uno convencerse que en cabeza humana haya podido haber tal error ».

S. Anselmo dice ⁹: « Así como es claro que las cosas han sido hechas, cuando no eran lo que ahora son, y cuando no existía materia de la cual fueron hechas *nec erat ex quo fierent*, sin embargo, eran algo en la idea del Hacedor según la cual habían de hacerse ».

⁷ In. 2 Sent. Dist. I, p. I. a. I, q. II; Quaracchi, 1882, p. 18.

⁸ H. p. 26.

⁹ Monol. c. 9; P. L. t. 158, c. 157.

Sto. Tomás escribe en su Suma. Teológica¹⁰: « Así como la generación del hombre proviene de un ente que no era hombre, así la creación que es la emanación de todo el ente, es del no ente que era nada ».

Ya mucho antes el doctor Angélico había dicho¹¹: « No sólo por la fe creemos la creación sino también la razón la demuestra. En efecto, todo lo que en algún género es imperfecto proviene de aquello en que la naturaleza del género se halla primero y perfectamente: como es evidente del calor de las cosas calientes que proviene del fuego. Como cada cosa y todo lo que está en la cosa, de alguna manera participe del ser y sea imperfecta, es necesario que cada cosa, según todo lo que hay en ella, venga del ente primero y perfecto. A esto llamamos creación, dar el ser a alguna cosa *según toda su substancia* ».

Los adversarios de la creación dicen que jamás los sabios han podido observarla, por lo tanto no debe admitirse.

Por esto mismo que la creación no pertenece al campo de la observación científica, deberían callarse los científicos y no negarla. Ciertamente el hombre vino a este mundo después de la creación, mas, porque no contempló aquel momento solemne en que Dios con su omnipotente poder hizo surgir de la nada la materia de la cual se formaron los mundos, no tiene derecho a negarla, si la razón así lo demuestra. ¿Por ventura, porque no ví el fogonazo ni oí el estampido del cañón que arrojó una bomba que derribó un edificio, estoy autorizado para afirmar que la bomba fué tirada por sí misma? Observamos el mundo en un punto de su trayectoria, no podemos decir que se hizo por sí mismo o que nadie lo hizo.

Se nos objeta a los que tenemos la debilidad de creer en la creación del mundo, que la indestructibilidad de la materia y de la energía nos obliga a negar el origen del mundo por la creación.

Mas ¿qué tiene que ver la indestructibilidad de la materia con la no creación de la materia? No confundamos los conceptos. Lo mismo se concibe la indestructibilidad de la materia si ha sido creada como si no. Una cosa es la creación de la materia indestructible, otra cosa es la resistencia de la materia a su destrucción por un agente natural cualquiera.

¹⁰ I q. 45, a. 1 c.

¹¹ I Sent. I, II, dist. I, q. I, a. II.

Se invoca también contra la creación la evolución de las especies. Pero tampoco tiene nada que ver la evolución de las especies con la creación que defendemos. De buen grado admitimos el transformismo de las especies si se prueba. ¿Qué cosa más a honra del supremo hacedor podría darse que el haber depositado en los cromosomas de los primeros organismos que poblaron nuestra tierra, tal cúmulo de potencialidades que durante las edades se actualizaron en nuevos genotipos hasta llegar a la variedad de formas que ahora contemplamos? La teoría de la descendencia es inadmisibile, si se defiende la generación espontánea, o que el reino animal viene del vegetal, o que el hombre en cuerpo y alma procede de un animal, o que lo más procede de lo menos. Pero que un ser ya vivo, utilizando las energías existentes en la naturaleza, se vaya poco a poco perfeccionando en virtud de ciertas leyes impresas en su ser, no es de ninguna manera contra el origen del cosmos por creación ¹².

La creación repugna porque de nada, nada se puede hacer.

Es verdad que sin causa eficiente nada se puede hacer, mas si existe un agente, entonces hay que distinguir: si este agente es de un poder limitado, ciertamente no puede hacer nada sin un sujeto en que se reciba su acción, si, empero, el agente tiene un poder infinito, es falso que no pueda hacer nada sin un sujeto preexistente.

Los panteístas dicen: Si el ser de las cosas no emanara de la misma substancia divina, añadida la perfección del mundo a la perfección divina, tendríamos una perfección mayor que la misma perfección de Dios, lo cual evidentemente repugna.

Esta dificultad proviene de que no se sabe distinguir entre la intensidad de una perfección y la extensión de la misma. Cuanto hay de perfección en las criaturas, esto e infinitamente más está en Dios. Si se compara la ciencia de un profesor verdaderamente sabio con la ciencia de sus discípulos que no saben sino lo que su maestro les ha enseñado, resultan muchos sabios pero no mayor ciencia.

La creación es un hecho. Hasta aquí hemos visto que no es insuperable la dificultad que hay en admitir el origen del cosmos por la creación, si con buenos argumentos se prueba. Vamos a

¹² Cf. H. PINARD en el *Dict. de Theol. Cath.*, t. 3.º, col. 2035 sg.

considerar estos argumentos, los cuales son de dos clases, directos unos, indirectos otros.

Primera prueba directa. La materia del mundo es contingente, pues no existe de sí misma y por sí misma, ya que la existencia no pertenece a su esencia de tal suerte que no se pueda pensar sino existente, porque la materia del mundo puede pensarse como meramente posible, en otras palabras, es de sí indiferente para ser o no ser, para ser en mayor o menor escala, para estar en este o aquel lugar, para tener tal o cual figura, para estar en movimiento o en reposo. Es pues, de sí, contingente.

Además sólo Dios es el único ser por esencia, o que existe en virtud de su esencia; todos los demás son entes por participación, o que no existen en virtud de su esencia. Porque sólo Dios es el primer ser, antes del cual no se concibe otro; existe, pues, de sí necesariamente. El ser que existe de sí mismo, existe en virtud de su esencia. De donde se deduce que todos los demás seres son por participación, o no existen en virtud de su esencia, es decir, son contingentes.

Si pues son contingentes, debieron ser creados, porque si no son de sí, tuvieron que ser producidos por un ente superior a ellos. Pero como no pudieron ser producidos de otra materia o sujeto preexistente, pues hablamos de la materia primera, la cual puede sí ser sujeto de varios cambios, pero ella no tiene sujeto, debieron ser producidos según toda su substancia, vale decir, debieron ser creados¹³.

Segunda prueba directa. El argumento de Sto. Tomás se reduce a lo siguiente¹⁴: Si Dios produjese las cosas de un sujeto preexistente, no serían causadas, es así que todas las cosas son causadas por Dios. Porque todo ente o es el mismo ente por sí subsistente, y por lo tanto toda la plenitud del ser, esto es el ser infinito; o es un ente participado que tiene en parte la perfección del ente, vale decir, es finito; ahora bien, el ente por sí subsistente es único, los demás entes tienen de él el ser, o para ser deben ser producidos por él. Esto último lo prueba el Angélico en otra parte¹⁵, de esta forma: Lo que es finito puede ser y puede no ser, en otras palabras, es contingente; en efecto, sólo es ne-

¹³ Cf. I. DONAT, S. I. Cosm., n. 384 sg., p. 279 sg.; Innsbruck, 1931.

¹⁴ Cf. 1 q. 44, a. 1, y q. 45, a. 2.

¹⁵ Cf. C. G., I. II, c. 15.

cesariamente el ser infinito; es así que lo contingente no tiene en sí la razón de su existencia: por consiguiente la tiene en otro; pero lo que tiene la razón de su existir en otro, en tanto existe en cuanto es causado por este otro; luego todo ente finito en tanto existe en cuanto es producido por otro. Además este otro ser que es la razón de existir de todos los entes contingentes, no puede ser sino el ente necesario, que no es sino único y este es Dios ¹⁶.

Prueba indirecta. El creacionismo es el único sistema que explica el origen del mundo sin contradicción. En efecto, la razón humana o admite la existencia de un ser necesario o no; si no la admite es menester que admita un proceso indefinido de un ser de otro ser, y así se cae en el *ateísmo*. Si admite un ser necesario, o concede que es único o no; si no lo concede, es necesario que por lo menos sean dos los seres necesarios, y así se viene a dar en el *dualismo*. Si concede que el ser necesario es único, o afirma que todos los demás se derivan de la substancia del único ser necesario o no; si lo primero, tenemos el *panteísmo*; si lo segundo, la creación, porque si los entes no se derivan de Dios por emanación, tuvieron que venir de la nada por creación. Pero el ateísmo, el dualismo y el panteísmo son contradictorios ¹⁷. Luego la razón humana, si legítimamente discurre, tiene que admitir la creación.

Declaremos cómo el ateísmo, el dualismo y el panteísmo son contradictorios. *El ateísmo repugna*, porque la razón nos fuerza a admitir un ser necesario. A la verdad, cada uno tiene conciencia de que existe, de que cambia; reconoce que no ha existido siempre, que podría no existir, en otras palabras, que no existe necesariamente, que es un ser contingente, que en él no está la razón suficiente de su existencia. Luego esta razón debe buscarla en otro el cual es el ser necesario o no lo es; si lo es, existe un ser necesario, si no lo es debe buscarse en otro.

En este proceso he de llegar a un ser necesario que haya dado la existencia a todos los seres contingentes ¹⁸. De otra suerte resultarían una multitud de cosas sin razón suficiente, lo cual es

¹⁶ Cf. D. PALMIERI, S. I. Tract. de Creatione, thes. V, p. 53 sg.; Prati, 1910.

¹⁷ Cf. B. BERAZA, S. I. Tract de Deo Creante, n. 68, p. 37; Bilbao, 1921.

¹⁸ Cf. F. MARUACH, S. I. Comp. Dial. Crit. et Ont., n. 142 sg., p. 243 sg.; Barcelona, 1929.

contradictorio, porque tendríamos una multitud de cosas contingentes que son o existen sin la razón porque existen, es decir, cosas que existen y no existen.

El dualismo repugna, porque el ente necesario es único. En efecto, el ente necesario existe por sí mismo, por su propia esencia, tiene en sí la razón de su existir, de tal suerte, que no se puede pensar sino existente. Ahora bien, todo lo que existe es un individuo determinado. Luego Dios de sí mismo es este individuo determinado, es *este Dios*, de modo que no puede darse más que un Dios. De lo contrario: Si la esencia divina fuese común a muchos individuos sería una naturaleza universal y sin embargo, actualmente existiría, lo cual es contradictorio, porque sería una y muchas, o sea una y no una¹⁹.

El P. H. Pinard describe y refuta este sistema en la forma siguiente²⁰: «El *dualismo* profesa que el mundo resulta de la combinación de dos principios opuestos, el uno bueno, el otro malo identificado de ordinario con la materia y causa de todo lo que es desorden físico y moral.

Dios en este sistema, no ha producido la materia, la cual es eterna como él; la ha solamente ordenado... No es propiamente creador, sino organizador, arquitecto o demiurgo.

El *dualismo* choca con todas las dificultades del *panteísmo* y del *creacionismo* y además con todas las especiales dificultades de la multiplicidad. Según esta teoría, no solamente el principio bueno es limitado, impotente, para el bien físico como para el bien moral, sino que la misma perfección física, ser necesario, es tenida como la explicación física de su contrario. Como pertenezcan al mismo orden físico, que es el nuestro, estos dos seres deben forzosamente tener algunos caracteres comunes; siendo los dos necesarios debe encontrarse en la constitución física de su naturaleza la razón de esta perfección común; y sin embargo, se afirma que esta perfección soberana es o la consecuencia de las dos naturalezas completamente contrarias, o el principio de propiedades enteramente opuestas. Es la más incoherente de las soluciones ».

¹⁹ I. DONAT, S. I. Theod., n. 210, p. 150; Innsbruck, 1936.

²⁰ Dict. Apol. de la Foj. Cath., t. 1, col. 723 y 725.

El panteísmo repugna, porque Dios es un ser necesario, pero las cosas del mundo son entes contingentes, luego Dios no puede identificarse con el mundo, so pena de ser necesario y contingente a la vez, o sea necesario y no necesario, lo cual es contradictorio.

El mismo P. Pinard, en el lugar citado más arriba, escribe sobre este sistema: « *El panteísmo* enseña la identidad de Dios y del mundo. El universo es o bien la combinación de elementos materiales eternos (monismo estoico y materialismo contemporáneo), o bien la emanación de la substancia divina (panteísmo gnóstico, neoplatónico y árabe), o el producto de esta misma substancia en evolución (idealismo hegeliano e idealopragmatismo bergsonian). Según esta teoría, el mundo fué sacado, no de la nada, sino de Dios, en virtud no de un acto libre, sino de una necesidad de la naturaleza divina ».

« *El panteísmo* tiene todas las dificultades del *creacionismo* y además una evidente contradicción. En efecto, no es fácil para el creacionismo explicar cómo el ser perfecto puede producir y tolerar la imperfección y el desorden fuera de sí; mas el panteísmo ha de explicar cómo Dios puede producir o tolerar el mal en sí mismo. Contradicción lógica: de cualquier manera que se explique, emanación necesaria de Dios, diformidad esencial en su ser, alteración modal, el mal está en Dios, por un título más o menos inmediato; el mal halla finalmente su explicación en la soberana perfección; la razón del mal está en el bien... Contradicción de la conciencia: que rehuye el admitir la identidad substancial de las personas entre sí, la identidad de lo sumamente perfecto con los seres miserables e imperfectos que somos nosotros ».

Por el contrario, prosigue el P. Pinard: « El creacionismo respeta la lógica, dejando el Absoluto en la perfección inviolable de su ser, y la conciencia en su individualidad. Coloca el mal fuera de Dios, no como su obra directa, sino como una consecuencia inevitable de la mancha original de la criatura: porque es finita, es pasible, mudable y pecable. Además, sin gran trabajo demuestra; cómo de estas imperfecciones el Ser perfecto sabe sacar bien ».

Y no se objete que si el origen del cosmos por creación se pudiera demostrar, los filósofos gentiles lo hubieran demostrado.

Porque esto sería verdad si ellos hubiesen atendido a las normas de la recta razón, mas no si ellos prevaricaron varias veces de estas normas. Así Platón enseña: que los enfermos incurables deben ser abandonados para que mueran; que es mejor la comunidad de mujeres, y que los hijos ignoren a sus padres; que los niños que no han de ser útiles para la comunidad sean expuestos para que perezcan. Aristóteles dice: que algunos hombres de su naturaleza son siervos; que los niños mancos o débiles sean extinguidos; que hay que limitar el número de hijos; que se pueden proponer a los jóvenes figuras obscenas de los dioses.

No es pues de maravillar que no supiesen dar con las razones que prueban la posibilidad y el hecho de la creación, cuando en otras cosas más obvias a la razón no acertaron a dar con la verdad²¹. Este es uno de los grandes beneficios que debemos a la revelación sobrenatural que ha preservado a la razón de caer en muchos errores, y la ha dirigido para que investigara mejor las razones que demuestran la creación de todas las cosas por Dios.

Muy bien dice el gran Pontífice León XIII en su encíclica *Aeterni Patris*²²: «Sabemos muy bien que no faltan quienes, ensalzando más de lo justo las facultades de la naturaleza humana, defiendan que la inteligencia del hombre, una vez sometida a la autoridad divina, cae de su natural dignidad, está ligada y como impedida para que no pueda llegar a la cumbre de la verdad y de la excelencia. Pero estas doctrinas están llenas de error y de falacia, y finalmente tienden a que los hombres con suma necesidad, y no sin el crimen de ingratitud, repudien las más sublimes verdades y espontáneamente rechacen el beneficio de la fe, de la cual, aun para la sociedad civil, brotaron las fuentes de todos los bienes.

Pues hallándose encerrada la humana mente en ciertos y muy estrechos límites, está sujeta a muchos errores y a ignorar muchas cosas. Por el contrario, la fe cristiana, apoyándose en la autoridad de Dios, es maestra infalible de la verdad, siguiendo la cual ninguno cae en los lazos del error, ni es agitado por las olas de

²¹ Cf. L. MUNCUNILL, *Tract. de Vera Rel.*, p. 73; Barcelona, 1909.

²² Col. completas de la encíclicas de Su Santidad León XIII, t. I, p. 44 sg.

inciertas opiniones. Por lo cual los que unen el estudio de la filosofía con la obediencia a la fe cristiana, razonan perfectamente, supuesto que el esplendor de las divinas verdades, recibido por el alma, auxilia la inteligencia, a la cual no quita nada de su dignidad, sino que la añade muchísima nobleza, penetración y energía.

Y cuando dirigen la perspicacia del ingenio a rechazar las sentencias que repugnan a la fe, y a aprobar las que concuerdan con ésta, ejercitan digna y utilísimamente la razón: pues en lo primero descubren las causas del error y conocen el vicio de los argumentos, y en lo último están en posesión de las razones con que se demuestra sólidamente y se persuade a todo hombre prudente de la verdad de dichas sentencias. El que niegue que con esta industria y ejercicio se aumentan las riquezas de la mente y se desarrollan sus facultades, es necesario que absurdamente pretenda que no conduce al perfeccionamiento del ingenio la distinción de lo verdadero y de lo falso. Con razón el Concilio Vaticano recuerda con estas palabras los beneficios que a la razón presta la fe: *La fe libra y defiende a la razón de los errores y la instruye en muchos conocimientos*. Y por consiguiente el hombre, si lo entendiese, no debía culpar a la fe de enemiga de la razón, antes bien debía dar dignas gracias a Dios, y alegrarse vehementemente de que entre las muchas causas de la ignorancia y en medio de las olas de los errores le haya iluminado aquella fe santísima, que como amiga estrella indica el puesto de la verdad, excluyendo todo temor de errar ».

LA ANTIGUA ESCOLASTICA Y LA TEORIA DEL CONCURSO INMEDIATO

Por el P. EDUARDO IGLESIAS, S. J. — México.

Con inusitada frecuencia, en cualquier tratado de filosofía o teología escolástica posterior al siglo XVI, se encuentra la afirmación de que la sentencia común de todos los escolásticos, salva la excepción de Durando, afirma, enseña y defiende, concurrir la Causa Primera *inmediatamente* a todas las operaciones y a la producción de todos los efectos que emanan de la actividad de las causas segundas.

No conocemos un estudio completo en el que histórica y críticamente, en los escritos y en las doctrinas de los escolásticos antiguos, especialmente los doctores anteriores al siglo XIII, se funde o se demuestre la afirmación tan frecuentemente repetida en los teólogos y filósofos escolásticos posteriores al siglo XVI. Una especie de primer esquema, para que otros más capacitados y con mayores medios investiguen la materia, presentamos a nuestros lectores. Nuestro esquema, por muy incompleto que sea, juzgamos que es lo suficientemente completo y sólido para poder determinar con exactitud y con fundamento científico el grado propio de certeza que tiene la afirmación antes citada: es una sentencia común a todos los escolásticos, prescindiendo de rarísimas excepciones) que la Causa Primera, es decir Dios, concurre inmediatamente a la producción de toda operación o efecto de las causas segundas. Juzgamos necesario hacer notar, antes de repetir las palabras y tex-

tos de no pocos doctores escolásticos, que al citar sus palabras, habremos de transcribir algunas afirmaciones que deben juzgarse como falsas o que deben corregirse. El hecho de que las citemos, para investigar cual era la opinión de esos escolásticos con relación a la teoría del concurso inmediato, no quiere decir que aceptemos o defendamos esas afirmaciones.

Una rapidísima inquisición en las obras de los más grandes maestros escolásticos desde los primeros siglos, nos llevará al conocimiento de lo que buscamos.

En el siglo IV encontramos el patrimonio ideológico de la escolástica en el principio de su formación. Lentamente los doctores escolásticos lo iban enriqueciendo y organizando. Los autores del siglo IV, a quienes mejor podría llamarse pre-escolásticos, más bien reciben y repiten las ideas de algunos hombres anteriores de gran ingenio.

En ese siglo el objeto de estudio y de disputa era Dios, único principio de todas las cosas.

Con todo conocimiento de causa no queremos citar testimonios expresos de San Agustín (356-420), porque las ideas del Obispo de Hipona son el tesoro que todos admiten, guardan y repiten, y en todas las cuestiones se alega como la primera su autoridad. Por tanto, no sería suficiente citar su testimonio, sino que nos sería necesario internarnos en discusiones críticas, críticas largas, difíciles, oscuras, que probablemente no nos llevarían a ninguna conclusión cierta. Por esto, basténos indicar, como un hecho histórico, que todos, así los autores que como veremos niegan sencilla y llanamente que Dios concurra a la producción de todos los efectos de las causas segundas, como los que defienden la tesis contraria, citan a San Agustín e intentan apoyarse en su autoridad.

Según el orden cronológico, aun cuando no por la influencia que ya desde el principio haya tenido, hay que citar en este lugar a Proclo (410-485), al cual se refiere por primera vez Alano de Lille muchísimo después (1128-1202), y que según la opinión más verosímil es el autor del libro de las Causas, cuya terminología y doctrina en relación al orden de las causas y a la causalidad eficiente de las causas subordinadas, hicieron suya los escolásticos posteriores. Así pues, Proclo escribe: «La causa segunda, por ser efecto de la causa primera, recibió su subs-

tancia de la causa primera. Ahora bien todo ser recibe su potencia para obrar, del ser que le da la substancia. Luego la causa segunda recibió de la primera potencia para obrar. Mas la causa segunda produce sus efectos precisamente por su potencia de obrar. Luego esto mismo: el ser causa de sus efectos, lo recibió de la causa primera: por tanto el ser causa del efecto corresponde primero a la causa primera y sólo después a la causa segunda. Y todo lo que es primero, en todos los seres es más perfecto, porque las cosas más perfectas son primero que las imperfectas naturalmente. Por tanto la causa primera es más causa del efecto, que la causa segunda » (Lib. de causis, lect. 1). Del libro de las causas tomaron los escolásticos muchas nociones que continuamente se repiten y poco a poco iremos anotando. Proclo no conoció, como de su libro se deduce, lo que los modernos llaman el concurso inmediato y en el que ellos fundan las frases que sin tal concurso inventó y usó Proclo, y de quien los escolásticos las aceptaron.

Boecio (484-529) no trata expresamente nuestra cuestión, sin embargo de su libro *De consolatione philosophiae* continuamente repite que Dios es el sumo y único principio de todas las cosas y que su providencia las endereza todas a sus fines.

Los primeros testimonios expresos que presentamos son de San Isidro de Sevilla (570-630). El obispo español juzgaba que el mal, especialmente el pecado, no es una naturaleza. Por esto puede enseñar al mismo tiempo que Dios es el sumo y único principio de todas las cosas y que Dios *de ninguna manera* hace el pecado. « El mal, —dice—, no fué creado por el diablo, sino que lo encontró y por tanto el mal es la nada, porque sin Dios la nada fué hecha, y Dios no hizo el mal ». (Lib. I. Sent. cap. 9).

Por tanto, en los siglos en que va formándose el patrimonio ideológico de la escolástica, conforme a lo que nos permite juzgar los testimonios escritos conocidos, la teoría del concurso inmediato de Dios en las operaciones de las creaturas, no fué una sentencia admitida de todos.

Del siglo VII al siglo XII la escolástica pasó, como es bien sabido por un período laborioso. Preocupaba a todos la famosa cuestión de los universales, las cuestiones metafísicas tenían lugar e importancia sólo al tratar las cuestiones teológicas, entre

las que se llevaban todos los esfuerzos el misterio de la Trinidad, la predestinación, la Eucaristía y la unidad de Dios. El influjo de las ideas sobre los escolásticos de estos siglos más bien es neo-platónico, y, principalmente gracias a San Anselmo, se sigue muchísimo a San Agustín.

En el siglo IX floreció un ingenio, extraordinario, Juan Scoto Erígena, a quien podría llamarse el padre de la anti-escolástica. El concepto de causa eficiente, que retuvo la escolástica, se encuentra en las obras de Erígena. Habla ya expresamente del orden de las causas. Y ahora, dice, tratamos de las causas, ya sea de las principales, ya de las que las siguen y están como concatenadas.

Y lo que se llama causa, no es en realidad causa ninguna ni con verdad, si no puede producir sus efectos. No es causa aquella que no tiene efectos propios, de los que se pueda llamar causa... «(De Divis. nat. Lib. II) El orden de las causas y el influjo de las causas principales así se explica:

«Por ventura nos vemos obligados a decir que tiene dos causas el mismo resplandor, que por medio del rayo que nace procede del fuego? Aun cuando proceda por medio del rayo, solamente el fuego es su causa, y no el rayo. Porque así como el rayo por sí mismo no existiría, si no procediera antes de la causa del mismo rayo así el resplandor no existiría por medio del rayo, si no procediera antes de la causa del mismo rayo. Por tanto ves que no hay razón para admitir que el esplendor tenga dos causas, aunque se entienda que mana del fuego mediante el rayo; sino que hay que decir que de una y la misma causa nace el rayo y procede el resplandor...» (De Divis. nat. Lib. II). En Erígena encontramos por primera vez usada una expresión que después han de repetir hasta la saciedad los escolásticos, a saber: «La causa inferior obra en virtud de la causa superior». «El mismo rayo, que nace del fuego, no nace de él de modo que abandone el fuego que lo engendra; sino que de tal manera es engendrado que la virtud ígnea que lo engendró permanezca en él siempre y en todas partes e inmutablemente y sin que se pueda de él separar, toda en todo, y todo en toda, y uno en dos, y dos en uno. Y aun cuando parezca que el resplandor sale del rayo, no sale del mismo rayo en cuanto que es rayo, sino que brota de la virtud de la

cual el rayo mismo nace, y la cual penetra todo el rayo y todo el resplandor. « (De Divis .nat. Lib. II). cf. P. L. de Migne, tom. 122, col. 606, 608 y 609).

Erígena negaba, como muchos doctores de aquellos tiempos, que Dios hiciera todas las cosas inmediatamente. Lo negaba como Isidoro, y movido por la misma dificultad, y dada la misma explicación. Erígena, pretendiendo apoyarse en San Agustín afirma que el pecado es nada, y que Dios por tanto no hace el pecado (cf. De Praed. cap. 7).

Las penas son males, pero el mal no es una realidad; por tanto Dios no hace las penas. « Por tanto, dice Erígena, fundados en la razón y en la autoridad concluimos que hay que admitir firmísimamente que Dios no es autor de los suplicios, con que eternamente ha de ser atormentada la impiedad soberbia, que Dios de ninguna manera los hace, que Dios de ningún modo predestina a ellos.

Sin embargo, se le llama autor de ellos y hacedor y predestinador, en el mismo sentido en que con toda verdad se le llama hacedor y ordenador de todo el universo » (De Praed, cap. L. 7). El sistema de Erígena defiende que Dios es el hacedor de todo, aun cuando muchas cosas las haga sólo mediatamente. En otro lugar añade: « y que nos impide decir que tales palabras (predestinar, predefinir, etc.) han de entenderse únicamente con relación a aquellas cosas que Dios hizo, y que en lo que Dios no hizo, pueda hablarse de contrario modo? ».

Por tanto, Erígena opina que Dios no hace todas las cosas inmediatamente, y asienta que esto es la conclusión a que llega el filósofo fundado en la razón y en la autoridad de otros doctores. Tal vez esos doctores principalmente sea el Pseudo-Dionisio, Marciano-Capella, Máximo Confesor y Gregorio Niseno.

Durante el siglo X no encontramos ningún autor que pueda ayudarnos en nuestro intento.

El siglo XI vió florecer a un gran discípulo de San Agustín, que nos testifica haber seguido las enseñanzas del gran doctor fidelísimamente, y que al hacer su poderosa síntesis filosófica fué el padre de la teodicea: San Anselmo (1035-1109).

Distingue el gran teólogo tres órdenes en las cosas: « Puesto que si diligentemente se considera, todas las cosas que se hacen

o bien se hacen por la sola voluntad de Dios, o por la naturaleza conforme a la potencia que Dios le dió, o por la voluntad de la creatura... se deduce que hay tres órdenes en las cosas, a saber uno inmutable, otro natural, el tercero voluntario... por la sola voluntad de Dios se hicieron en el principio todas las naturalezas de las cosas, y entonces dió a cada cosa voluntad competente, para que las naturalezas y las voluntades conforme al orden que se les daba, realizaran su obra en el curso de las cosas. « (De Conc. virg. et. Orig. pecc. cap. 11). Por tanto encuentra Anselmo la naturaleza creada por Dios, el orden natural establecido por Dios y las operaciones de las creaturas que realizan el plan de Dios: estas ideas son como la médula de la teodicea anselmiana. He aquí como explica San Anselmo la operación de Dios en el concurso de la naturaleza: En primer lugar nos testimonia —que su sentencia es la doctrina de San Agustín, y lo primero que nos dice es que Dios « hace todas las acciones y todas las operaciones... » (De conc. praesc, Dei cum. lib. Arb, q. 1, cap. 7). El obispo de Cantorbery defiende por tanto que Dios hace todas las acciones y operaciones producidas por las creaturas. Mas no encontramos en él idea del concurso inmediato, al contrario, inmediatamente añade: « Dios hace todas las acciones y operaciones, porque El hace las cosas, de las cuales, y por cuya actividad y por medio de las cuales y en las que esas operaciones se hacen, y ninguna cosa tiene potencia para querer o para hacer algo, si Dios no se la da » (Ibid). No sabemos si de una manera más clara y más expresa pueda enunciarse lo que los modernos llamarán la teoría del « concurso inmediato », que ellos van a rechazar como algo negado por todos los escolásticos. Y estas ideas se repiten frecuentemente en sus obras. Si la autoridad de San Anselmo vale algo, esta y no otra era la doctrina de San Agustín, pues nos dice: « no he podido encontrar que yo haya dicho nada que no esté de acuerdo con lo que dicen los padres católicos y en especial San Agustín » (Monol. in. praef.).

Su doctrina sobre el instrumento viene a inculcar lo mismo: « La voluntad, dice, es instrumento (nosotros lo llamaríamos potencia) y mueve otros instrumentos, de los que usa espontáneamente, y que están en nosotros, como son las manos, la lengua, la vista; y otros que están fuera de nosotros, como el

lápiz y la sierra; y hace voluntad todas las acciones voluntarias, más ella mueve con sus actos... Digo que la voluntad hace todos los movimientos voluntarios: mas si diligentemente se considera, aquel se dice con más verdad que hace todo lo que hace la naturaleza o la voluntad, que hace la misma naturaleza y el instrumento de querer con sus afecciones, sin las cuales el mismo instrumento no hace nada » (D. Conc. Grat. Cum. Lib. Arb. Cap. 11). Palabras en las que encontramos enseñada no sólo la actividad de la voluntad y el ser Dios causa de todas las acciones únicamente porque creó la naturaleza y la voluntad; sino que también nos encontramos la terminología que retendrán constantemente los escolásticos y que empezaron a usar antes de dejarse setir la influencia del libro de las Causas de Proclo. « Con más verdad se dice que es causa de cualquier efecto la causa superior que la causa próxima que lo produjo », Aun cuando la causa superior ya no haga nada en la causa próxima mientras ésta actúa ».

« También es claro, enseña San Anselmo, que Dios hace las buenas obras por su sola bondad, puesto que crea a la voluntad con su libre albedrío y le da la justicia por medio de la cual la voluntad obra... Las cosas malas, en cambio... las hace sin embargo Dios en cuanto lo que son, porque creó en el hombre la voluntad, de la que usa el hombre sin justicia » (Ibid. Cap. 14). Y otra vez « Puesto que creó Dios al primer hombre sin que lo engendraran padres, crea también a aquellos que son engendrados por medio de la naturaleza creada por Dios » (D. Conc. dirg. et. de pec. orig. Cap. 10).

Por tanto, ya sea que se trate de la operación natural o de la operación voluntaria, o de una acción buena o de un pecado, o de la producción de cualquier efecto natural, como es, por ejemplo, engendrar: Dios hace todas estas cosas porque crea y conserva las causas que las hacen.

Si se tiene en cuenta lo que contienen los testimonios que hemos citado, el problema de la operación de Dios en la operación de la voluntad estaba sujeto a vehemente discusión: muchos y grandes ingenios negaban sencillamente que Dios fuera la causa eficiente de todas las acciones; otros muchos y grandes ingenios defendían sencillamente lo contrario, pero hay que no-

tar, los que esto defendían nunca pensaron en el concurso inmediato: les bastaba el concurso mediato y con él defendían la omnimoda dependencia de la creatura aun en sus actividades con relación a Dios, y esto sólo les bastaba para nombrar a Dios causa de cualquier efecto creado.

Entre los teólogos del siglo XI, nos encontramos a San Pedro Damiano (1007-1072).

« Todos los males, como son las iniquidades y los crímenes, aun cuando parezcan ser algo no son nada, porque no los hace Dios, y por tanto nada son, porque Dios no los hizo, y sin Dios no se ha hecho nada ».

« Por tanto, si los hombres han hecho algo bueno, el perder su ser y lo que han sido, eso no se puede, porque es la obra de Dios, aun cuando haya sido hecha por medio de los hombres... porque todas nuestras cosas buenas son al mismo tiempo de Dios y de nosotros, ya que en nosotros obra aquél que nos da el poder de producir lo que hacemos » (De dif. omnip., Cap. 9).

La verdad: Dios es el Creador de todas las cosas, se entiende de una manera general. No se puede decir que Dios haga el pecado, por tanto, el pecado no es nada, y por eso no lo hace Dios; en cambio, todo lo que Dios hace y todo lo que nosotros hacemos, tiene por causa a Dios, porque con más verdad se llama causa a aquel que dió la facultad de producir efectos. El modo de hablar de nuestros filósofos contemporáneos y las ideas fundamentales de sus sistemas, todavía no aparecen en las obras de los antiguos.

Hugo de San Víctor (1096-1141) enseña poco más o menos lo mismo, y el hecho puede demostrar la semejanza de la doctrina aun entre aquellos que ideológicamente estaban más alejados. Así escribía Hugo: « Existe la obra del gobierno del mundo, y existe la obra de sustentarlo, y se da la de renovarlo, y se da la propagación y la multiplicación, con todo lo cual, Dios o bien gobierna disponiendo a sus creaturas, o las sustenta en el ser conservándolas para que no desfallezcan, o les renueva las fuerzas dándoselas, o mediante la naturaleza produce seres semejantes de seres semejantes, o multiplica las cosas que ya están propagadas, por una bondad » (Exegética dubia, Lib. V; Migne, P. L. tomo 175, col. 847).

Es decir, Dios es el primer principio de todas las cosas porque las creó las conserva y las sustenta. Mediatamente, es decir por medio de las operaciones naturales de los que El mismo creó, Dios realiza los efectos y las operaciones naturales de los seres.

Pero Hugo, como muchos doctores, movido por la dificultad del hecho del pecado, niega que Dios haga de ninguna manera las acciones o efectos pecaminosos: « Y otra vez se pregunta si toda voluntad venga de Dios, siendo así que no es nada lo que de Dios no tiene el sér? Solución: no hay que conceder que toda voluntad venga de Dios... y lo mismo hay que decir de la acción... De la misma manera que esta proposición: la esencia de esta acción viene de Dios, se puede entender de dos maneras: o que esa esencia venga de Dios, o que aquéllo de lo cual esa esencia recibe el sér, venga de Dios... y así por ningún motivo hay que conceder que el pecado se haga con la operación de Dios » (Quaest. in Epist. Pauli, in Rom.-P. L., t. 175, col. 443 y 444).

La manera distinta de pensar durante todos estos siglos entre los teólogos y filósofos escolásticos de todas las tendencias con relación a nuestro problema es plena, absoluta y constante.

Por orden cronológico sigue un varón a quien conocen aun los más imperitos en la Historia de la Escolástica, a saber, Pedro Lombardo, llamado el Maestro de las Sentencias (1100 después de 1160).

Pedro Lombardo no puede con propiedad ser llamado un filósofo en el sentido de que haya tenido un sistema o ideas propias, o encontrado soluciones nuevas a los problemas que trató.

Era un varón sensato, desapasionado, sujeto en gran manera a la autoridad de los doctores, y escribió una obra que alcanzó gran celebridad. Su « *Libri Sententiarum* » es como el fruto natural y propio de un trabajo inmenso de selección y ordenación el cual trabajo, a principios del siglo XII, hicieron en realidad todos los escolásticos. Tal vez por esto la obra de Pedro Lombardo, durante mucho tiempo fué como el libro de texto de las universidades, y los más grandes doctores que florecieron después del maestro dieron a luz comentarios sobre los libros de las Sentencias.

Tal vez por esta causa, Lombardo pueda considerarse como el testigo sin tacha de toda la tradición escolástica, y sus sentencias como el fundamento de todo lo que los doctores posteriores escribieron.

Como todos los escolásticos anteriores al Maestro, Lombardo trata la cuestión de que nos ocupamos, únicamente cuando explica y resuelve la dificultad de la causa del pecado, y he aquí lo que en el Maestro encontramos: recuerda la opinión de los que defienden que Dios hace todas las acciones de los seres creados, sin excepción, y como testigo fiel de la tradición, añade: « pero hay otros muchos que opinan de modo muy diverso acerca del pecado y de la acción con que comete, pues afirman que la voluntad y el acto malo son pecado, y de ninguna manera son buenos, y que de ninguna manera tienen a Dios por autor, puesto que se hacen sin Dios... La mala voluntad y la acción mala, o las malas palabras, dicen que son pecado, porque son prevaricación y desobediencia; pero que las hace el hombre o el diablo, no Dios. Dicen que estas cosas de ninguna manera las hace Dios, ni en cuanto al sér ni de otra manera » (II Lib.,-Sent.,-Dist. 37, Lit. A).

Lo que los modernos filósofos llamarían « el concurso de Dios » según el testigo privilegiado de la tradición escolástica, lo negaban muchos. Por tanto, históricamente es absolutamente cierto que hasta el año 1150, según algunos, o 1152, si se sigue la opinión de los que creen que en este año se publicaron los libros de las Sentencias, no sólo no hay consentimiento universal de todos los escolásticos de la tesis famosa del concurso de Dios en toda operación del agente creado, sino que, al contrario, hay pleno disenso, y cada una de las dos opiniones contradictorias tiene muchos defensores.

Y no es posible dudar de esta verdad, aun cuando alguien se esforzara por torcer violentamente el significado propio de las palabras del Maestro, pues añade: « y por esto afirman los susodichos doctores que esas acciones interiores o exteriores no son naturaleza o sustancia alguna, y que si son malas son pecado, y Dios no las hace... » (Ibid., Lit. B.).

Evidentemente, a nosotros no nos interesa si la opinión y la solución que a la dificultad de la causa del pecado daban esos escolásticos, los cuales eran muchos, es verdadera o falsa.

Nos basta haber encontrado pleno disentimiento entre los escolásticos en la cuestión que después se ha de llamar el concurso inmediato. Prosigue el Maestro: « y de esto se deduce que hay algunas cosas que no proceden de Dios... por tanto, Dios no es el autor de aquellas cosas que hacen malos a los hombres; por tanto, hay algunas cosas que no hace Dios » (Ibid. Lit. C.).

Una vez que Pedro Lombardo ha expuesto las sentencias, sus defensores y sus argumentos, termina de este modo: « De estas dos sentencias dejo el juicio al prudente lector, a quien acabo de dar pleno conocimiento de cada una de ellas, para que yo me apresure a tratar lo que todavía me falta » (Ibid., Lit. D.).

Por tanto, hacia la mitad del siglo XII los escolásticos no sólo no opinaban todos que Dios concurre inmediatamente a todas las acciones de los agentes creados, sino que se disputaba acremente esta cuestión, y el peso, ya sea de la autoridad, ya de los argumentos, era tal, que como atinadamente anota San Buenaventura « ni el mismo Maestro se atrevió a manifestar cuál de las dos sentencias le parecía contener mayor parte de la verdad » (In II Sent.; dist. 37, art. 1, q. 1).

Finalmente, hacemos notar nosotros, los doctores que defendían la sentencia afirmativa no nos hablan del concurso inmediato, como lo demuestran los testimonios que arriba hemos copiado.

En el siglo XIII, la Edad de oro de la escolástica, conviene citar en primer término a San Buenaventura (1221-1274).

El Doctor Seráfico es el principal doctor y el testigo autorizado de la antigua escolástica, a la que se ha dado en llamar después de Ehrle (año 1889) « el Augustinismo ».

Por lo que se refiere a nuestro problema, he aquí lo que encontramos en el Doctor Seráfico: « Hay que decir que, como dice el Maestro en el texto, con relación a esta cuestión hubo opiniones diversas de varones tan esclarecidos, y esas opiniones tan racionales que no el mismo Maestro se atrevió a definir cuál de ellas era más verosímil.

Sin embargo, como en la discusión las dudas se esclarecen, ahora comúnmente se defiende que es más verosímil la opinión que defiende que toda acción, aun la del pecado, en cuanto es acción, viene de Dios... » (In II Sent. Dist. 37, art. 1, q. 1. Solutio).

Por tanto, San Buenaventura confiesa que hasta su tiempo no hay consentimiento sobre esta cuestión, que una y otra de las dos sentencias fué defendida por muchos doctores y con razones graves, que una y otra era probable, y que «ahora», es decir en plena Edad de oro de la escolástica, se defiende la sentencia afirmativa

Por esta razón, San Buenaventura, inmediatamente, después de las palabras que acabamos de transcribir, apela a la autoridad de San Anselmo y transcribe las mismas palabras que antes nosotros copiamos y que inculcan que Dios es la causa de todas las acciones, solamente por lo que los autores modernos llamarán el concurso mediato.

San Buenaventura explica y defiende así su opinión: «La acción que está bajo el pecado, no es nada, como manifiestamente aparece. Si por tanto, en alguna manera es algo, pregunto ¿de quién recibió el sér? Si lo recibió de la potencia de la creatura, es necesario que lo haya recibido de ella en cuanto a lo que ella tiene de entidad: por tanto, aquello según lo cual la acción procede de esa potencia, o viene de Dios o no viene... (he aquí enseñada por San Buenaventura la dependencia del «ens ab alio» con relación al «ens a se» solamente mediata, y por otra parte, el concepto general: la causa de la causa, por lo mismo que es causa de la causa, es causa de todas las acciones que naturalmente ella produce...) Si viene de Dios, ya que todo lo que es causa de la causa sea causa de los efectos... es decir, si la causa media que ha sido causada es causa del último efecto, según lo que ella tiene recibido en la causa primera; entonces se sigue necesariamente que tal acción venga de Dios» (I.c.) El argumento de San Buenaventura no vale nada si alguno pretendiera decir que el santo doctor pretende probar el concurso inmediato. Más adelante San Buenaventura añade: «Por tanto no hay que pensar que Dios coopere con el libre albedrío como cuando dos arrastran una piedra, el uno ayuda al otro... /con estas palabras San Buenaventura excluye expresamente la idea del concurso simultáneo)... sino porque Dios está obrando íntimamente en toda acción y está íntimamente presente en la potencia que actúa...».

Llegamos ya a los doctores más eximios de la Edad de Oro de la Escolástica, en primer lugar, San Alberto Magno (1193-

1280). « Toda causa propia y primera de algún efecto contiene a todas las subordinadas como lo más común contiene a lo menos común ». (In II Phys. tract. 2 cap. 8). En estas palabras San Alberto Magno nos da la definición de causa anterior y posterior, y su definición es la que repite muchas veces Santo Tomás.

Nos encontramos en San Alberto Magno la explicación de aquella proposición del libro de las Causas: « La causa primera influye más en el efecto ». « Influye más en el efecto, dice Alberto Magno, por cuatro razones: la primera es que no influyendo la causa segunda, influye la primera; la segunda es que la causa segunda no persevera en su ser de sustancia sino por la primera ».

Puede sernos muy útil anotar que San Alberto Magno es uno de los primeros autores que hablan de la mediación o inmediatez de una causa superior con relación al efecto producido por otra causa subordinada; y su manera de concebir, la cual coincide con la manera de hablar de Santo Tomás, es distinta de lo que suelen decir los teólogos y filósofos posteriores. « La causa eficiente próxima, dice, es aquella entre la cual y su efecto no se encuentra otra como medio.

« Causa remota es aquella que produce su efecto, valiéndose de un medio. « In II Phys. trac. 2, cap. 8). Al explicar Alberto lo que entiende al afirmar que la causa primera influye más en el efecto que la misma causa próxima, explica lo que para él significa lo que se llama la inmediatez de virtud. En esa explicación (cf. De causis et processu universitatis, lib. 2, trac. 1, cap. 5). San Alberto excluye el que la causa primera actúe o haga algo en la causa segunda al obrar ésta, y por tanto se excluye la significación que los teólogos posteriores van continuamente a repetir.

Vengamos ya a los testimonios que se relacionan directamente con nuestro problema. « Dios actúa de dos maneras. Unas cosas las hace por medio de la naturaleza..., otras las hace por sí mismo e inmediatamente, v. g. crear ». (Comp. Theol. verit. lib. 2, cap. 1).

Hay que anotar la idea: Dios hace algunas cosas meramente por medio de la naturaleza: se excluye el concurso inmediato en esta afirmación. « Los primeros principios de las cosas proceden inmediatamente de Dios, a saber la materia y la forma: pero

los efectos proceden de Dios, consecuentemente por medio de la naturaleza, y nada de ellos procede sólo e inmediatamente de Dios». (In I Sent. dist. 2, art. 21).

«Si alguno dijera que la causa primera, es decir Dios, al actuar no necesita usar de un medio, sino que hace todas las cosas por sí mismo y sin usar de causas intermedias; parece afirmar quien tal diga que los cielos no tienen razón de ser, y lo mismo de la actividad de los cielos, y además que Dios no actúa en la naturaleza al producirse los efectos naturales: lo cual es insensato y de aquel que está privado de sensatez». (De causis et processu universitatis, lib. 2, trac. 2, cap. 29).

El problema de la operación de Dios en la operación de la naturaleza no es tratado por San Alberto Magno sino al examinar la dificultad de la causa del pecado. El profesor de Santo Tomás comienza por reconocer que no hay consentimiento universal de los escolásticos en el problema, sino al contrario discusión y diversidad de opiniones: «Los antiguos a propósito de esta cuestión, como consta por el texto, opinaban de dos maneras. Unos decían que la voluntad sola y por sí misma bastaba para explicar el acto malo, pero que no bastaba para explicar el acto bueno o indiferente... y ésta fué la opinión de muchos de los antiguos. Mas porque los modernos cayeron en la cuenta de obrar es más perfecto que ser... concluyeron que (el acto malo) no procede de la voluntad, sino en cuanto que ésta es movida por la causa primera... Defendiendo pues esta opinión, vamos a responder por orden a las objeciones». (In II Sent. dist. 35, q. 1, art. 7). Por tanto, un testigo de gran autoridad, sin dudar, confiesa ingenuamente que hasta su tiempo había dos maneras distintas de pensar con relación a este problema: luego no había consentimiento universal de todos los escolásticos; confiesa además que la opinión que negaba hacer Dios todos los efectos de las causas segundas, fué defendida por muchos: luego no es una sentencia que sólo haya defendido hacia el año 1312, uno que otro rompiendo el consentimiento universal; la sentencia que va a refutar Alberto es ésta: Dios no hace de ninguna manera el acto que es pecaminoso, y esta sentencia, así como la que él defiende, la llama: opinión.

Nos parece oportuno llamar la atención sobre una afirmación que se encuentra en la obras de uno de los mayores teó-

logos del siglo XVI. Este insigne teólogo, al apoyarse en el consentimiento universal de los escolásticos, cita palabras de San Alberto que se encuentran precisamente en el sitio que acabamos de copiar. San Alberto al referirse a la sentencia que va a refutar escribe: « Ya no se oye en las escuelas esta sentencia, y aun muchos la juzgan como herética ».

Y el teólogo a quien nos referimos juzga que con estas palabras demuestra que San Alberto Magno estima « por lo menos como erróneo en la fe negar el concurso inmediato ». Nada hay más ajeno a la verdad. Alberto se refiere a la sentencia que admitía el que Dios no hacía de ninguna manera el acto pecaminoso; dice que otros muchos, no él mismo, piensan que eso es herético; y de ninguna manera afirma San Alberto, que por eso, como si fuera la proposición que necesariamente haya de defenderse, deba nadie admitir que Dios hace inmediatamente la acción que es pecado. Basta para rechazar la sentencia ya rechazada en tiempo de San Alberto por muchos, hacer lo que él mismo hizo, a saber, defender que Dios hace esa acción y es causa de ella, mediatamente.

Y así es cómo procede San Alberto: « Todo lo que es causa de la causa es causa de los efectos de esa causa. Es así que Dios es causa del libre albedrío, o sea la voluntad, y la voluntad es la causa de la acción mala; luego Dios es causa de la acción mala ». (1. c. arg 6). La actividad meramente mediata de Dios. (Cf. In I Sent., dist. 2, art. 21, ad 3).

Si nuestros lectores se toman el trabajo de leer la obra de San Alberto « De causis et processu universitatis », se persuadirá que en el sistema de San Alberto no puede tener cabida la operación inmediata de Dios en la actividad de los seres creados.

De Alberto Magno pasemos ya a Santo Tomás de Aquino. « Con relación a esta cuestión, escribe el Príncipe de los escolásticos, trata el Maestro de las sentencias dos opiniones. La una defendía que todas las acciones, en cuanto son acciones, proceden de Dios, y que en cuanto tienen deformidad no proceden de Dios, sino sólo del hombre o del diablo... La otra opinión decía que los actos pecaminosos, de ninguna manera, ni en cuanto son actos, proceden de Dios, y esta es la opinión que se estudia en esta distinción, la cual en nuestro tiempo o nadie o muy pocos defien-

den, porque anda muy cerca de un doble error ». (In II Sent. dist. 37, q. 2, art. 2 sol.).

Nos encontramos el mismo testimonio: durante siglos hay dos opiniones sobre esta cuestión: por tanto ningún consentimiento universal. Muchos niegan no sólo que Dios haga determinadas acciones de las causas segundas inmediatamente, sino sencillamente defienden que Dios de ninguna manera hace determinadas acciones; esta opinión todavía la defienden en pleno siglo XIII unos cuantos: luego es falso que sea una opinión exclusiva de Durando. Finalmente Tomás, como Alberto y los escolásticos anteriores, defiende la sentencia que se contenta con afirmar que Dios es causa de todas las acciones, de alguna manera, no precisamente porque la acción o actividad divina haga los efectos de las causas segundas inmediatamente y conjuntamente con ellas. Esta peregrina idea todavía no aparece en el acervo de sentencias defendidas por la escolástica.

Santo Tomás introduce una modificación: en cuanto nosotros hemos encontrado en los testimonios escritos, él es el primer doctor escolástico que trata expresamente esta cuestión fuera de la dificultad que suscita la causa del pecado, y le da una extensión plena de modo que investiga la actividad divina en todas las operaciones de las causas segundas; en este sentido encuentra la cuestión de la Summa teológica (1, q. 105, a. 5), en su tratado De Potentia (q. 3, a. 7) y en la Summa contra gentes (lib. 3, cap. 67).

Así por lo que enseña el Aquinate en su comentario a los libros de las sentencias, como por lo que dice en los lugares citados, él no innova nada en esta materia: rechaza la sentencia que defendía no ser Dios la causa de determinadas acciones y efectos producidos por las causas segundas, de ninguna manera; defiende que Dios es la causa de todas las acciones y efectos producidos por los agentes creados.

Pero la idea de una intermediación, en el sentido en que hablan los teólogos del siglo XVI es completamente ajena a sus obras, como lo demostrarán los artículos posteriores y la reflexión que en este artículo, desde el punto de vista crítico-histórico vamos a hacer.

Si alguien juzgara que el sistema de Santo Tomás no es sino la repetición de lo que suele llamarse « la antigua escolástica »,

desconocería hechos históricos de gran importancia. La síntesis de Santo Tomás es una cosa nueva y personal. Acepta muchas cosas, pero muchas las corrige, otras las rechaza, muchas son soluciones encontradas por él, y todo ello lo coordinó en un sistema coherente y uno que es eso: su sistema.

Hechos históricos, explican por qué todas las cuestiones, en que Santo Tomás se aparta de las sentencias defendidas por los escolásticos anteriores a él, son plenamente conocidas, están catalogadas y muy discutidas. Por tanto, si en una cuestión tan importante de una trascendencia tan grande como es la cuestión del concurso, Santo Tomás hubiera hecho mutaciones o introducido alguna sentencia nueva suya, con absoluta certeza se encontraría esta innovación entre las sentencias que dan como nuevas aportaciones del de Aquino a las sentencias de los escolásticos anteriores. Tal cosa no se da. Por tanto en este punto Santo Tomás no innovó nada. Hemos probado que los escolásticos anteriores a él, aun los que defendían ser Dios el autor y causa de todas las acciones y efectos producidos por las causas segundas, tan sólo defendían ser Dios causa de ellos mediatamente, y recurrir a la causa final; luego la sentencia de Santo Tomás en este punto —en los siguientes artículos lo confirmará el estudio y discusión filosófica de los textos—, es que Dios es causa de todas las acciones y operaciones de los agentes creados mediatamente, y que en sus obras no se encuentra la idea nueva del concurso inmediato. Por el tiempo en que en la Universidad de Oxford estaban condenadas y se tenían como peligrosas las opiniones de Tomás de Aquino, hizo sus estudios primero, y después enseñó y escribió algunas de sus obras uno de los hombres que mayor renombre ha tenido en la filosofía escolástica, el Doctor sutil, Juan Duns Scoto (1266-1274-1308).

Con relación a nuestro propósito solamente queremos anotar de las doctrinas de Scoto lo siguiente. En su comentario al libro de las sentencias, leemos: « ¿Es la voluntad creada causa total e inmediata de su propio querer, de tal modo que Dios con respecto a esa actividad no ejerza actividad alguna inmediata, sino sólo mediata? » Basta leer el enunciado de esta tesis, para caer en la cuenta de su enorme trascendencia. Hasta Scoto, incluyendo a Santo Tomás, ningún escolástico había planteado el problema así.

Scoto es el primero que en vez de la tesis y la discusión tradicional: ¿Es Dios causa de la acción pecaminosa de alguna manera, o de ninguna manera?, cambia el anunciado de la tesis y el estado de la cuestión.

Para Scoto el problema es la actividad inmediata o mediata de Dios en la operación de la voluntad. Por esto Scoto no da cabida en su exposición a la sentencia de los que negaban ejercer Dios actividad alguna en la operación pecaminosa, y sólo atiende a los que defendían ser Dios causa de la acción pecaminosa. Pero en contra de lo que antes se había dicho, investiga Scoto si esa actividad es mediata, como hasta entonces se había defendido, o hay que defender que la actividad divina en el acto de la voluntad sea una actividad inmediata.

Scoto por tanto es, al poner esta tesis el verdadero autor e inventor de la teoría del concurso inmediato.

No hemos podido encontrar las obras de Egidio Romano. Hay entre los eruditos modernos quien juzga que el autor de la teoría del concurso inmediato es el discípulo de Santo Tomás, Egidio Romano. No queremos entrar a este punto, pero sí queremos notar, que si esta opinión tomara cuerpo y resultara críticamente verdad, nada cambiaría en nuestras conclusiones: quedaría establecido que la tesis del concurso inmediato es posterior a la Edad de oro, y que hasta Santo Tomás ningún escolástico la conoció.

Volvamos a Scoto. Para demostrar su opinión—Dios actúa inmediatamente en la operación de la voluntad, Scoto no encuentra argumentos ni dificultades ni en el concepto de causa segunda, ni en lo que se requiere para que la causa segunda pueda pasar de la potencia al acto, ni en la dependencia esencial, que aun cuando obra la causa segunda debe tener con relación a la causa primera.

Las razones tomadas de estos capítulos son examinadas y aprobadas por el Doctor sutil. (Cf. In II Sent. dist. 37, q. 2, num. 6 y 7). Su opinión la prueba de su manera especial de explicar la ciencia y la omnipotencia divina. Naturalmente en Scoto la tesis defendida por él, no aparece sino como una proposición probable.

Basta recorrer las obras de Scoto e inmediatamente se ve que las gravísimas dificultades de los sistemas del concurso inmediato, que hasta este punto no habían surgido en los escritos

de los escolásticos, por la sencilla razón de que ninguno lo había defendido, inmediatamente surgen y desde entonces están sin solución. (Cf. v. g. In IV Sent. dist. 1, q. 1, núm. 34).

Apenas triunfó el sistema de Santo Tomás, la escolástica, como es sabido, se precipita con rapidez vertiginosa en una decadencia lamentable. Están de acuerdo todos en que la nota característica de esa decadencia fué el que se repetían sin entenderlas ni darles su valor las fórmulas hechas por los grandes maestros, y que bien pronto se convirtió la escolástica en discusiones de palabras sin sentido. No es, pues, de extrañar que durante ese tiempo, un siglo largo, se conservaran determinadas fórmulas y que se cambiara sin darse cuenta el contenido y significado de ellas.

Ya hacia el final del siglo XIV era necesario que Capreolo escribiera su obra con el intento especial de recordar y esclarecer las sentencias de Santo Tomás. (Cf. Capreolo, Prooem.). En ese tiempo de decadencia florecieron determinados autores a los que a veces se hace inventores de la premoción física, como por ejemplo Tomás de Branwardin (1290-1349) y Esteban de Calvo Monte y Guillermo de Fonte Frigido. Sin embargo, en donde se conservaba con más pureza la doctrina de Santo Tomás aun cuando ya las fórmulas no son claras, todavía se conserva la opinión del Santo. Sírvanos de ejemplo Cayetano. Para el eximio comentador del Angélico, Santo Tomás enseña que es imposible el que dos causas completas inmediatamente produzcan el mismo efecto. (Cf. III. q. 52, art. 3, in corp.). Una aclaración muy importante nos encontramos en Cayetano. Sabido es que se han apoyado muchos de los teólogos más modernos en una frase de Santo Tomás para fundamentar en ella la teoría del concurso inmediato. Santo Tomás con mucha frecuencia repite que toda causa segunda produce « el ser » de su efecto, el cual es « el efecto propio » de la causa primera, sólo en virtud de dicha causa. De aquí deducen los modernos la actividad de Dios para producir « el ser » en cualquier efecto de las causas segundas, y llamar a éstas mero instrumento de Dios al producir el ser de sus efectos. Los discípulos inmediatos del Aquinatense entendieron en otro sentido completamente distinto las expresiones de maestro.

Oigamos al más eximio y genuino de sus comentadores: « El que el ser sea el efecto propio de la causa más universal, que es Dios. . . , no significa que solamente Dios lo produzca o que sola-

mente sea efecto de la actividad divina: semejante cosa jamás la hemos soñado, es más, enseñamos que toda causa segunda da el ser a su efecto, aun cuando lo haga en virtud de la causa primera, según lo que enseña la primera proposición del libro de las causas ». (In I, q. 45, art. 5, in corp.). Ahora bien, esa proposición del libro de las causas excluye positivamente toda actividad divina en la causa segunda, en cuanto ésta está actuando.

En el comentario de Cayetano a la cuestión 105 de la primera parte de la Summa nos encontramos la explicación que este comentarador eximio daba a la doctrina del Angélico. Ni una sola vez se encuentra en Cayetano la idea de la actividad inmediata de Dios, al actuar la causa segunda, y los argumentos que expone Cayetano excluyen positivamente lo que llamaran los más modernos el concurso inmediato. « El primer agente mueve al segundo agente, luego éste obra en virtud del primero, luego el primer agente es causa de las acciones producidas por el segundo ». (Ibid.). Acaba de exponer Cayetano en qué sentido entiende él la primera proposición del libro de las causas, por tanto el que el segundo agente actúe en virtud del primero no puede significar en Cayetano que éste inmediatamente haga algo en la causa segunda mientras ésta produce su efecto, o en el efecto de la misma, sino que sólo se puede entender lo que los teólogos posteriores llamarán concurso meramente mediato, y repetirán que sólo Durando se atrevió a defender. He aquí cómo explica Cayetano que Dios actúe « íntimamente » en toda causa segunda. « La forma de cada ser está dentro de él; por tanto mientras esa forma sea más universal, será más íntima; por tanto el ser es lo más íntimo; y el ser viene de Dios; luego Dios actúa más íntimamente ». (Ibid.).

Si estas palabras se entendieran en el sentido que quieren darle los defensores de la teoría del concurso inmediato, Cayetano acumula en estos renglones contradicciones. ¿Por ventura la forma substancial, que es el principio activo de un ser, físicamente considerado y en sí mismo, puede ser más o menos universal? Si es forma física es necesariamente, como elemento « ut quo », una realidad concreta y no puede ser un universal. Su perfección ontológica, específica, es la que comparada con la perfección ontológica específica de otra forma, puede denominarla una forma más o menos universal. Cayetano o habla en este sentido, o acumula contradicciones. Por tanto ese obrar más íntimamente,

no quiere decir que la actividad divina esté tocando, hablemos así, el interior de la causa segunda mientras ésta obra, sino que sólo quiere decir que sea efecto, el ser « que realmente produce la causa segunda, por la semejanza que tiene con la causa primera, es el efecto propio de la causa primera, precisamente en el sentido en que acabamos de recordar que Cayetano entien de semejante concepción: el concurso inmediato no sólo no aparece en Cayetano, sino que está excluído. Léase todo el comentario de Cayetano y nuestras observaciones quedarán confirmadas, a no ser que alguien pretenda que Cayetano enseñaba a fines del siglo XIV, cuando el problema de los universales estaba ya plena y claramente resuelto, que el « ser universal » exista formalmente en las cosas, lo cual sería volver a caer en el error del realismo exagerado.

Hacia la mitad del siglo XVI en España y parte de Italia se vió un magnífico renacimiento de la Escolástica. Su iniciador fué Vitoria (1480-1546).

Con relación a nuestra cuestión recogemos datos, que nos parecen útiles. No encontramos consentimiento de los doctores del siglo XVI en la cuestión, que investigamos. Muchos comienzan a afirmar, las pruebas convincentes no las hemos encontrado, que la teoría del concurso inmediato es una proposición « proxima fidei » (v. g. Suárez), otros en cambio no temen afirmar que es una cuestión únicamente probable (Toledo, I, q. 22, a. 3, concl. 4). Las más variadas teorías se multiplican, y cada autor juzga que las sentencias contrarias son absurdas. De modo que ni en la explicación, ni en la censura de la proposición fundamental hay consentimiento a mediados del siglo XVI.

La famosísima cuestión « de auxiliis » vino de nuevo a poner de manifiesto toda la trascendencia de una cuestión, que desde Scoto había cambiado de sentido y, sin que hasta ahora se haya dado la demostración, se tiene como una verdad universalmente admitida por todos los escolásticos.

Schneemann nos asegura que Báñez (1528-1604) se apartó del camino trillado y común de los teólogos anteriores a él, según el mismo Báñez confiesa. Molina expresamente confiesa que se aparta de la doctrina de Santo Tomás porque no entiende cómo en su doctrina se salve el concurso inmediato, y no acaba de ver cuál es la moción que exige Santo Tomás para que las causas segundas puedan obrar sus efectos (Cf. Comment. in I, q. 14, art.

13, disp. 26). Por tanto los dos inventores de los sistemas modernos, a lo menos como éstos aparecen en todo su esplendor, confiesan que se apartaron de la doctrina tradicional: por tanto los sistemas del concurso inmediato, ya sea que tomen la modalidad de la premoción física, o la del concurso simultáneo, conforme a lo que confiesan sus inventores, son los que se apartan de la doctrina común de los escolásticos.

Inútil juzgamos citar más autores. A fines del siglo XVI, a pesar de esa variedad de opiniones y juicios, llega a hacerse más que una sentencia común, un presupuesto común, que en ninguna parte hemos visto histórica y críticamente demostrado, afirmar que es una proposición admitida siempre por todos los escolásticos, el admitir que Dios es la causa de todos los efectos y acciones de las causas segundas por que El mismo, inmediatamente con ellas, produce sus acciones y sus efectos. Después esta afirmación se repite en todos los tratados: lo repetimos, como un presupuesto, del que nadie duda. Apenas si hay uno que otro que rechaza la afirmación, intenta investigar críticamente el sentido de las afirmaciones de Santo Tomás, y es tenido como intérprete audaz e innovador que va a reforzar las filas de los escasos defensores del desprestigiado Durando de Puerto Mauricio. Por muy incompleto que sea nuestro esquema, creemos que podemos sacar de nuestro estudio algunas deducciones, que no podrán ser modificadas en lo substancial, porque esta modificación exigiría borrar de las obras de los grandes escolásticos, que en casi todos los siglos desde el quinto hasta el XVI hemos citado, los testimonios expresos que acabamos de copiar. Nuestras conclusiones, tal y como las impone la crítica histórica, podemos resumirlas así: primero, desde los primeros siglos, entre los pre-escolásticos hay la afirmación de que Dios es el único primer principio de todas las cosas, y por tanto que es la causa de todo lo que existe o se hace en la creación;

segundo, desde los primeros siglos se encuentran los esfuerzos por explicar filosóficamente la verdad anterior. Inmediatamente surgen dos modos de explicarla: el primero afirma que Dios es causa de todas las cosas y de todas las acciones; el segundo afirma que Dios, de ninguna manera, es causa de las acciones pecaminosas. Los autores que defienden esta segunda explicación, para evitar la contradicción que con lo anotado en nuestra primera conclusión se encuentra, defienden que las acciones

malas son simplemente y llanamente nada;

tercero, los autores que defendieron ser Dios causa de todas las acciones y operaciones, hasta el siglo XIII por lo menos, jamás pensaron en que Dios hiciera inmediatamente esas acciones;

cuarto, ya en pleno siglo de oro, los grandes testigos de la tradición escolástica expresamente afirman y testifican que muchos autores defienden una y otra sentencia, y por tanto que no hay consentimiento universal de los escolásticos;

quinto, hasta después de Santo Tomás aparece por primera vez, ya sea en Scoto, ya en Egidio Romano la tesis del concurso inmediato;

sexto, al renacer la escolástica, en el siglo XVI todavía se encuentra variedad inmensa en la manera de opinar, en la censura que se da a la proposición, como en la manera de explicarla;

séptimo, en nuestros días algunos hay que dudan ya de la genuina interpretación de las afirmaciones de Santo Tomás. El estudio crítico de los textos se va abriendo camino, aun cuando la resistencia a las afirmaciones de estos autores es grandísima y se preven dificultades muy graves, por la trascendencia de la cuestión.

Como antes indicábamos, por muy modesto que sea este primer esquema, las conclusiones de él nos parecen definitivas: para echarlas por tierra habría, lo repetimos, que borrar de las obras y de los autores que hemos citado los pasajes y testimonios alegados y se caería en verdaderas contradicciones al explicar todo el sistema y las doctrinas de esos autores.

No basta, somos los primeros en reconocerlo, destruir la afirmación fundamental del concurso inmediato; es preciso construir. Afortunadamente los grandes maestros escolásticos conocían el dogma y dominaban la filosofía: si como la crítica histórica demuestra, su sistema al explicar la operación de Dios en las operaciones de las creaturas es algo completamente distinto de lo que enseñan los autores posteriores al siglo XVI; en las obras de nuestros grandes teólogos están, deben estar, no sólo los elementos para construir la teoría, sino debe estar y de hecho está la solución teológica y filosófica del problema.

En los artículos posteriores intentaremos dar una sucinta idea de la solución aportada por nuestros grandes teólogos del siglo XIII.

SAN BUENAVENTURA

REDUCCION DE LAS CIENCIAS
A LA TEOLOGIA

INTRODUCCION

Dentro de la historia de la filosofía escolástica ocupa SAN BUENAVENTURA una posición tan importante como personal, pues personifica una de las direcciones capitales de la filosofía en general, pero sobre todo de la filosofía cristiana. Como SANTO TOMÁS DE AQUINO organizó en una vasta síntesis filosófico-teológica la corriente griega del aristotelismo y la sabiduría cristiana, así SAN BUENAVENTURA hizo cristalizar otra síntesis también de proporciones gigantescas con los elementos todavía no suficientemente amalgamados desde el punto de vista racional, que del platonismo y de la sabiduría cristiana contenía la corriente tradicional del agustinismo. En SAN BUENAVENTURA la síntesis de la escuela agustiniana adquiere una vigorosa inyección de vida, de coherencia y de solidez doctrinal, que no teme el « Doctor Seraphicus » enfrentarla con la nueva síntesis tan racionalmente estructurada del aristotelismo tomista. Cuando las dos síntesis han llegado a su plena madurez, alrededor del año 1720, las vemos enfrentarse con toda serenidad pero a la vez con toda energía. Es verdaderamente asombroso el dominio de la situación con que SAN BUENAVENTURA expone su pensamiento fuertemente organizado, frente a la síntesis tomista que en varios puntos combate. Esto sucede precisamente en el apogeo de la vida de Santo Tomás de Aquino, ya que cuando San Buenaventura habla con más seguridad y precisión es en sus *Collationes de septem Donis Spiritus Sancti* (febrero-abril

1268) y sobre todo en las célebres *Collationes in Hexaëmeron* (abril-junio 1273).

En otra parte hemos indicado la diferencia fundamental entre la síntesis filosófica de SAN BUENAVENTURA y la de SANTO TOMÁS DE AQUINO (*Filosofía del Cristianismo*, Edit. Cultural, Bs. As., 1945, págs. 47 sigs.). Recordemos aquí solamente que mientras éste considera al hombre en abstracto « como hombre » y « como cristiano », SAN BUENAVENTURA lo contempla tal como en la realidad histórica existe, es decir, como hombre cristiano, que no puede ya de hecho prescindir de su destino sobrenatural que debe alcanzar por el único Mediador y Redentor Jesucristo. Se engañaría quien en este proceso viera una *confusión* entre la filosofía y la teología o una abdicación de la razón frente a la fe. Todo en el sistema bonaventuriano está racionalmente fundado y correlacionado, hasta alcanzar la más perfecta unidad de síntesis que relaciona entre sí el orden real de los seres cuyo vértice se halla en la unidad suprema de Dios, y que por lo mismo también relaciona entre sí el orden lógico de nuestros conocimientos, pues todos en alguna manera nos llevan y nos muestran a Dios. Y como están íntimamente relacionados entre sí los seres en el orden natural y sobrenatural, así también están entre sí organizados como espontáneamente en una síntesis maravillosa todos nuestros conocimientos, los del orden natural y los del orden sobrenatural, que es, por ser el supremo, el punto de convergencia, la corona y la síntesis de toda nuestra sabiduría.

Esta íntima organización de todos nuestros conocimientos y su integración perfecta en la ciencia suprema de Dios Uno y Trino es lo que San Buenaventura desea poner explícitamente de relieve en el opúsculo que ahora reproducimos y traducimos. Aunque menos divulgado que el *Breviloquium* y el *Itinerarium mentis in Deum*, constituye junto con ellos una tríada inseparable, pues nos ofrece en breve síntesis las relaciones entre los diversos conocimientos humanos, tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

El opúsculo está escrito probablemente hacia 1251, cuando San Buenaventura iniciaba su magisterio en París,

pero contiene ya claramente su concepción del universo a la luz de la filosofía cristiana. La idea fundamental se halla ya en HUGO DE SAN VÍCTOR, en el libro II, c. 1 de su *Expositio in Hierarch. caelest. Dionysii*, obra que sin duda conoció San Buenaventura. Pero es mérito de éste la explicitación y fundamentación de esa relación de dependencia y unidad entre las ciencias y la teología.

Reproducimos el texto latino de la Edición de *Quaracchi*, t. V, págs. 319-325.

ISMAEL QUILES, S. I.

Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, (IACOBUS in Epistolae suae primo capitulo)¹. In hoc verbo tangitur origo omnis illuminationis, et simul cum hoc insinuatur multiplicis luminis ab illa fontali luce liberalis emanatio. Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationabiliter distinguere, ut dicamus, quod est lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicae; lumen inferius, scilicet lumen cognitionis sensitivae; lumen interius, scilicet lumen cognitionis philosophicae; lumen superius, scilicet lumen gratiae et sacrae Scripturae. Primum lumen illuminat respectu figurae artificialis, secundum respectu formae naturalis, tertium respectu veritatis intellectualis, quartum et ultimum respectu veritatis salutaris.

2. Primum igitur lumen, quod illuminat ad figuras artificiales, quae quasi exterius sunt et propter supplendam corporis indigentiam repertae, dicitur lumen *artis mechanicae*; quae, quia quodam modo servilis est et degenerat a cognitione philosophiae, recte potest dici exterius. Et illud septuplicatur secundum septem artes mechanicas, quas assignat Hugo in *Didascalico*³, quae sunt scilicet lanificium, armatura, agricultura, venatio, navigatio, medicina, theatrica. Quarum sufficientia sic accipitur. Quoniam omnis ars mechanica aut est ad solatium, aut ad commodum; sive aut est ad excludendam tristitiam, aut indigentiam; sive aut prodest, aut delectat, secundum illud Horatii³.

¹ Vers. 17.

² *Eruditio Didascalica*, II, c. 21.

³ Ad Pisones, v. 333 y 343.

1. « *Toda dádiva preciosa y todo don perfecto, de arriba viene, como que desciende del Padre de las luces* ». Así escribe el Apóstol Santiago en el cap. primero de su Epístola (1,7). Con estas palabras se señala el origen de toda iluminación, al mismo tiempo que se indica la libre irrupción de una luz múltiple desde aquel foco prístino de luz. Aunque toda iluminación del conocimiento es interna, podemos hacer, a pesar de esto, una distinción mental y decir que existe una luz externa, es decir, la del arte mecánica; una luz inferior, esto es, la del conocimiento sensitivo; una luz interna, a saber, la del conocimiento filosófico; una luz superior, digo, la de la gracia y de la Sagrada Escritura. La primera ilumina con respecto a las figuras del arte; la segunda, con respecto a las formas de la naturaleza; la tercera, con respecto a la verdad de la inteligencia, y la cuarta y última, con respecto a la verdad de la salvación.

2. A la primera luz, pues, que ilumina con relación a las *figuras del arte*, las cuales en cierto modo son algo externo y son creadas para suplir la ausencia de los cuerpos, se la llama luz del *arte mecánica*. A esta luz, por ser en cierto modo servil y por ser de menos valor que el conocimiento de la filosofía, acertadamente se la llama algo externo. Se septuplica esta luz según las siete artes mecánicas, enumeradas por Hugo en el « *Didascálicon* », a saber: el arte de la tejeduría, de la herrería, de la agricultura, de la caza, de la náutica, de la medicina y de la escena. Que este número agota la serie se echa de ver de la manera siguiente: Toda arte mecánica tiene por finalidad o el solaz o la utilidad, es decir, tiende a extirpar una tristeza o una indignancia. En otras palabras: aprovecha o deleita, conforme al dicho de Horacio:

« Aut prodesse volunt, aut delectare poetae ».

Et iterum:

« Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci ».

Si est ad solatium et delectationem, sic est *theatrica*, quae est ars ludorum, omnem modum ludendi continens, sive sit in cantibus, sive in organis, sive in figmentis, sive in gesticulationibus corporis. Si vero ordinatur ad commodum sive profectum secundum exteriorem hominem, hoc potest esse aut quantum ad *operimentum*, aut quantum ad *alimentum*, aut quantum ad *utriusque adminiculum*. Si quantum ad operimentum, aut illud est de materia molli et leni, sic est *lanificium*; aut de materia dura et forti, et sic est *armatura* sive *ars fabrilis*, quae continet omnem armaturam fabricatam sive ex ferro, sive es quacumque metallo, sive lapide sive ligno.

Si vero iuvat quantum ad cibum, hoc potest esse dupliciter: quia cibamur vegetabilibus, aut sensibilibus. Si quantum ad vegetabilia, sic est *agricultura*; si quantum ad sensibilia, sic est *venatio*. Vel aliter: si iuvat quantum ad ciborum genituram et multiplicationem, et tunc est *agricultura*; aut quantum ad cibi multiplicem praeparationem, et sic est *venatio*, quae continet omne genus praeparandi cibos et potus et sapes, quod pertinet ad pistores, coquos et caupones. Denominatur autem ab unius parte solum propter quandam excellentiam et curialitatem.

Si autem est in utriusque adminiculum, hoc est dupliciter: aut defectum supplendo, et sic est *navigatio*, sub qua continetur omnis mercatio sive pertinentium ad operimentum, sive ad alimentum; aut removendo impedimentum et nocumentum, et sic est *medicina*, sive consistat in confectione electuariorum sive potionum, sive unguentorum, sive curatione vulnerum, sive decisione membrorum, sicut est *chirurgia*. *Theatrica* autem est unica. Et sic patet sufficientia.

3. Secundum lumen, quod illuminat nos ad formas naturales apprehendendas, est lumen cognitionis sensitivae, quod recte dicitur inferius, quia cognitio sensitiva ab inferiori incipit et fit beneficio lucis corporalis. Et hoc quintuplicatur secundum quinque sensus. Quorum suffi-

« Los poetas quieren o aprovechar o alegrar », o según aquella otra frase: « Lo máximo rinde aquel que une lo útil con lo agradable ». Si el arte tiende a consolar y desentristecer, se la llama *escénica*, que es el arte del juego y comprende toda clase de juegos, ya sea en el canto, en los instrumentos de música, en las obras plásticas o en los movimientos del cuerpo. Si, en cambio, tiene por finalidad el provecho y progreso en el hombre externo, puede realizarse este objeto o en *el vestido* o en *el alimento*, o en *la procuración de ambos*. Si sirve al vestido, y esto con materia blanda y suave, se llama *arte textil*; si con materia dura y consistente, se trata de la *armería o herrería*, que incluye en sí toda suerte de fabricación de armas, sea de hierro o de cualquier otro metal, o de piedra o de madera.

Si, empero, sirve para la alimentación, puede desdoblarse porque nos alimentamos de plantas y animales. Si se refiere a los vegetales, se llama *agricultura*; si se refiere a los animales, se llama *caza*. Dicho en otros términos: si contribuye a la alimentación, puede hacerlo de doble manera: o sirve a la procreación y multiplicación de los alimentos, y entonces se trata de la agricultura, o sirve a la múltiple preparación de los alimentos, y en este caso se trata de la caza, que incluye en sí todas las maneras de preparar los alimentos, bebidas y zumos, como lo hacen los panaderos, cocineros y abaceros. Recibe, empero, su nombre de la caza por cierta superioridad y distinción de ésta.

Pero si sirve al sostén de ambos, puede realizarse esto de doble modo: o compensa una escasez, y esto lo lleva a cabo la *náutica*, que incluye en sí todo comercio, ya sea en cuanto al vestido ya en cuanto al alimento; o quita de en medio un estorbo o un daño, y entonces se llama *medicina*, consista ya en la preparación de zumos, brebajes y ungüentos, ya en la curación de heridas, o en la amputación de miembros, como lo hace la cirugía.

Pero el arte escénico es único en su especie. Así queda de manifiesto que el número septenario es completo.

3. La segunda luz, que nos ilumina con relación a la percepción de las formas naturales, es la del conocimiento sensitivo, al cual no sin razón se le llama inferior, puesto que nace de lo bajo y se realiza con ayuda de la luz corpórea. Y esta luz se quintuplica, según el número de los cinco sentidos. Que es

cientiam sumit AUGUSTINUS secundum naturam luminis elementorum in tertio *Super Genesi*⁴ hoc modo: quia lumen sive lux faciens ad distinctionem rerum corporearum aut est in suae proprietatis eminentia et quadam puritate, et sic est sensus *visus*; aut commiscetur aëri, et sic est *auditus*; aut vapori et sic est *odoratus*; aut humori, et sic est *gustus*; aut terrae grossitiei, et sic est *tactus*. Spiritus enim sensibilis naturam luminis habet, unde in nervis viget, quorum natura est clara et pervia; et in istis quinque sensibus multiplicatur secundum maiorem et minorem depurationem. Itaque cum quinque sint corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia; ut homo omnes formas corporeas posset percipere, quinque sensus habet illis correspondentes; quia nulla fit apprehensio nisi per aliquam similitudinem et convenientiam organi et obiecti, pro eo quod sensus est natura determinata. Est et alius modus sumendi sufficientiam sensuum, sed hunc approbat AUGUSTINUS, et rationabilis videtur, quia ad hanc sufficientiam simul concurrunt correspondentia ex parte organi, medii et obiecti.

4. Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas, est lumen *cognitionis philosophicae*, quod ideo interius dicitur, quia interiores causas et latentis inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta. Et hoc triplicatur in *rationalem*, *naturalem* et *moralem*. Et sufficientia potest accipi sic. Est enim veritas sermonum, veritas rerum et veritas morum. *Rationalis* veritatem sermonum considerat, *naturalis* veritatem rerum, *moralis* veritatem morum. Vel aliter: sicut in summo Deo est considerare rationem causae efficientis, formalis sive exemplaris, et finalis, quia « est causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi »⁵; sic in ipsa illuminatione philosophiae, quoniam

⁴ Cap. 4 y 5, nn. 6 y 7.

⁵ Expresión platónico-agustiniana, muy del agrado de San Buenaventura, por la cual se significa que la unidad de Dios se hallan a la vez la causa eficiente, la causa ejemplar y la causa final. Cfr. *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n. 7.

ta cantidad es suficiente, lo concluye AGUSTÍN de la naturaleza de los elementos de la luz, como leemos en el tercer libro *sobre el Génesis*, en que dice: «La luz o la lumbrera destinada para la distinción de las cosas corpóreas está o en la eminencia o en cierta pureza de su propiedad, y entonces es el sentido de la *vista*; o bien, se mezcla con el aire, y entonces es el *oído*; o con el vapor, y es el *olfato*; o con la humedad, y es el *gusto*; o con la tierra firme, y es el *tacto*. El espíritu sensible tiene la naturaleza de la luz y por eso obra en los nervios, cuya naturaleza es clara y accesible, y en todos los cinco sentidos se multiplica según y conforme a la mayor o menor depuración». Son, pues, cinco los cuerpos simples en el mundo, esto es, los cuatro elementos y la quinta esencia. De ahí que el hombre tenga, para percibir las formas corporales, estos cinco sentidos que corresponden a aquellos, porque toda percepción se ejecuta únicamente por cierta semejanza y analogía del órgano y del objeto, y esto porque el sentido es de una naturaleza determinada. También hay otra vía para comprobar que el número de los cinco sentidos es suficiente. Pero AGUSTÍN prueba éste y parece razonable, porque para esta suficiencia concurre la concordancia del órgano, del medio y del objeto.

4. La tercera luz, que ilumina con relación a la investigación de las verdades inteligibles, *es la del conocimiento de la filosofía*, que se llama interna porque investiga las causas internas y ocultas, y esto con ayuda de los principios de las ciencias y de la verdad natural puestos en el hombre por su misma naturaleza. Se divide en tres: en doctrina *racional, natural y moral*. Que esta división es completa y suficiente, se puede constatar de la manera siguiente: Hay, en efecto, una verdad de la locución, una verdad de las cosas y una verdad de las costumbres. La filosofía racional toma en consideración la verdad de la locución; la filosofía *natural*, la verdad de las cosas, y la filosofía *moral*, la verdad de las acciones. O también se echa de ver de la manera siguiente: Así como se puede considerar en el Dios supremo los puntos de vista de causa eficiente, formal o ejemplar, y final, por ser El «la causa de la subsistencia, la razón de la inteligencia y el orden de vida», así igualmente en la misma iluminación de la

illuminat aut ad cognoscendas causas essendi, et sic est *physica*; aut rationes intelligendi, et sic est *logica*; aut ordinem vivendi, et sic est *moralis* sive *practica*. Tertio modo sic: quia lumen cognitionis philosophicae illuminat ipsam intellectivam; hoc autem potest esse tripliciter: aut in quantum regit motivam, et sic est *moralis*; aut in quantum regit se ipsam, et sic est *naturalis*; aut in quantum regit interpretativam, et sic est *sermocinalis*; ut sic illuminetur homo ad veritatem vitae, ad veritatem scientiae et ad veritatem doctrinae.

Et quoniam tripliciter potest aliquis per sermonem exprimere quod habet apud se, ut scilicet notum faciat mentis suae conceptus, vel ut amplius moveat ad credendum, vel ut moveat ad amorem, vel odium; ideo sermocinalis sive rationalis philosophia triplicatur, scilicet in *grammaticam*, *logicam* et *rheticam*; quarum prima est ad exprimendum, secunda ad docendum, tertia ad movendum. Prima respicit rationem ut apprehensivam; secunda, ut iudicativam; tertia ut motivam. Et quia ratio apprehendit per sermonem congruum, iudicat per verum, movet per sermonem ornatum: hinc est, quod haec triplex scientia has tres passiones circa sermonem considerat.

Rursus, quoniam intellectus noster dirigi habet in iudicando secundum rationes formales, et hae tripliciter possunt considerari: vel in comparatione ad materiam, et sic dicuntur *rationes formales*; vel in comparatione ad animam, et sic *intellectuales*; vel in comparatione ad divinam sapientiam, et sic *ideales*: ideo *naturalis philosophia* triplicatur in *physicam* proprie dictam, in *mathematicam* et in *metaphysicam*; ita quod *physica* consideratio est circa rerum generationem et corruptionem secundum virtutes naturales et rationes seminales; *mathematica* est circa considerationem formarum abstrahibilium secundum rationes intelligibiles; *metaphysica*, circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum rationes ideales, sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar; licet inter metaphysicos de huiusmodi rationibus idealibus nonnulla fuerit controversia.

filosofía podemos considerar cómo ilumina o para conocer las causas del ser, y entonces es la *física*, o las razones de entender, y entonces se trata de la *lógica*, o el orden de vida, y esto lo hace la *filosofía moral o práctica*. De una tercera manera se puede exponer lo mismo, porque la luz del conocimiento filosófico ilumina la misma fuerza intelectual y esto puede suceder de triple modo: o en cuanto dirige la fuerza motiva, y en este caso se llama *moral*; o en cuanto se dirige a sí misma, y entonces es la filosofía *natural*; o en cuanto dirige la interpretación, y es entonces la *lógica*, y de este modo el hombre es iluminado para la verdad de la vida, para la verdad de la ciencia y para la verdad de la doctrina

Y como cada uno puede expresar de triple manera por medio del lenguaje lo que en sí lleva, esto es, dando a entender el concepto de su espíritu, o para mover más a creer, o para mover al odio o al amor, de ahí que la filosofía del lenguaje o de la razón pueda ser dividida en tres: *gramática, lógica y retórica*. La primera de estas sirve para expresar, la segunda para enseñar, la tercera para mover. La primera se refiere a la razón como fuerza perceptiva; la segunda, como fuerza discursiva; la tercera, como fuerza motiva. Y como la razón percibe por las palabras congruas y juzga por las verdaderas y mueve por las agradables, sucede de ahí que esta triple ciencia considere estas tres propiedades con relación al lenguaje.

Además, como nuestra inteligencia debe dirigirse en el juicio por razones formales y éstas pueden ser tratadas desde un triple punto de vista, es decir, o en relación a la materia, y entonces se llaman *razones formales*, o en relación al alma, y entonces se llaman *razones intelectuales*, o en relación a la Sabiduría divina, y entonces se llaman *razones ideales*, resulta de ahí que la filosofía natural se triplica en *física* propiamente tal, en *matemática* y en *metafísica*. Y así sucede que la física considera la generación y la corrupción de las cosas según las fuerzas naturales y las razones seminales; la matemática considera las formas abstraíbles según las razones inteligibles; la metafísica considera el conocimiento de todos los seres, reduciéndolos al principio del cual tienen su origen según las razones ideales, es decir, a Dios en cuanto es principio, fin y modelo. No interesa que entre los metafísicos haya habido disensiones sobre estos motivos ideales.

Postremo, quia regimen virtutis motivae tripliciter habet attendi, scilicet respectu vitae propriae, respectu familiae et respectu multitudinis subiectae; ideo moralis philosophia triplicatur, scilicet in *monasticam*, *oeconomicam* et *politicam*; quae distinguuntur secundum triplicem modum praedictum, sicut apparet ex ipsis nominibus.

5. Quartum autem lumen, quod illuminat ad veritatem salutarem, est lumen *sacrae Scripturae*, quod ideo dicitur superius, quia ad superiora ducit manifestando quae sunt supra rationem, et etiam quia non per inventionem, sed per inspirationem a *Patre luminum* descendit⁶. Quod licet unum sit secundum intellectum litteralem, est tamen triplex secundum sensum mysticum et spirituales. In omnibus enim sacrae Scripturae libris praeter litteralem sensum, quem exterius verba sonant, concipitur triplex sensus spiritualis, scilicet *allegoricus*, quo docemur, quid sit credendum de Divinitate et humanitate; *moralis*, quo docemur, quomodo vivendum sit; et *anagogicus*, quo docemur, qualiter est Deo adhaerendum.

Unde tota sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit *fidem*, secundum *mores*, tertium *finem* utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet AUGUSTINUS, secundum maxime docet GREGORIUS, tertium vero docet DIONYSIUS, ANSELMUS sequitur AUGUSTINUM, BERNARDUS sequitur GREGORIUM, RICHARDUS sequitur DIONYSIUM, quia ANSELMUS in ratiocinatione, BERNARDUS in praedicatione, RICHARDUS in contemplatione. HUGO vero omnia haec.

6. Ex praedictis colligitur, quod licet ex primaria divisione quadruplex sit lumen desursum descendens; sunt tamen sex eius differentiae: scilicet lumen *sacrae Scripturae*, lumen *cognitionis sensitivae*, lumen *philosophiae naturalis* et lumen *philosophiae moralis*. Et ideo sex illuminationes sunt in vita ista et habent vesperam, *quia omnis*

⁶ Iac., I, 17.

Finalmente, como la dirección de la fuerza motiva ha de ser considerada bajo un triple aspecto, a saber, con respecto a la vida propia, a la familia y a la multitud subordinada, de ahí que se triplique también la filosofía moral, dividiéndose en *ética individual, doméstica y política*. Estas se distinguen conforme a las tres maneras indicadas, como lo manifiestan sus mismos nombres.

5. La cuarta luz, empero, que ilumina con relación a la verdad de salvación, es la *de la Sagrada Escritura*, y es llamada luz superior porque lleva a cosas más sublimes, por cuanto revela lo que supera la inteligencia y también porque no es tangible a la inquisición sino que desciende por inspiración *del Padre de las luces*. Aunque esta luz sea simple en lo que se refiere a la comprensión literal, es con todo triple en su sentido místico y espiritual. En efecto, en todos los libros de la Sagrada Escritura, además del sentido verbal manifestado exteriormente por las palabras, se puede distinguir un triple sentido espiritual, a saber: el *alegórico*, que nos enseña lo que debemos creer acerca de la divinidad y la humanidad; el *moral*, que nos enseña cómo debemos vivir, y el *anagógico*, que nos enseña cómo debemos unirnos a Dios. Por lo cual toda la Sagrada Escritura enseña estas tres cosas: la eterna generación y la encarnación de Cristo, el orden de vivir y la unión de Cristo y del alma. Lo primero se refiere a la *fe*, lo segundo a las *costumbres*, lo tercero al *fin* de ambos. A lo primero debe dirigirse el esfuerzo de los doctores, a lo segundo el celo de los predicadores, a lo tercero el interés de los contemplativos. Lo primero lo enseña ante todo AGUSTÍN, lo segundo ante todo GREGORIO, lo tercero ante todo DIONISIO, ANSELMO sigue a AGUSTÍN, BERNARDO a GREGORIO, RICARDO a DIONISIO, y seto así: ANSELMO en el raciocinio, BERNARDO en la predicación, RICARDO en la contemplación; HUGO, en cambio, lo reúne en sí todo.

6. De lo dicho se infiere que aunque según la primera división la luz que baja del cielo sea cuádruple, son sin embargo seis de sus diferencias, a saber: la luz de la *Sagrada Escritura*, la del *conocimiento sensitivo*, la de la *filosofía natural*, y la de la *filosofía moral*. Y por eso son seis las iluminaciones de esta vida y tienen una noche, porque toda la ciencia es destruída y así les

*scientia destruetur*⁷; et ideo succedit eis septima dies requietionis, quae vesperam non habet, scilicet *illuminatio gloriae*.

7. Unde valde apte possunt reduci sex istae illuminationes ad senarium formationum sive illuminationum, in quibus factus est mundus, ut cognitio sacrae Scripturae primae formationi, scilicet formationi lucis, respondeat; et sic deinceps per ordinem. Et sicut omnes illae ab una luce habebant originem, sic omnes istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et in illa perficiuntur, et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur. Unde omnis nostra cognitio in cognitione sacrae Scripturae debet habere statum, et maxime quantus ad intellectum anagogiae, per quem illuminatio refertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo ibi completus est circulus, completus est senarius, et propterea status.

8. Videamus igitur, qualiter aliae illuminationes cognitionum reduci habent ad lumen sacrae Scripturae. Et primo videamus in illuminatione cognitionis sensitivae, quae tota versatur circa cognitionem sensibilibus, ubi tria est considerare; cognoscendi medium, cognoscendi exercitium, cognoscendi oblectamentum. Si consideremus medium cognoscendi, intuebimur ibi Verbum aeternaliter generatum et ex tempora incarnatum. Nullum enim sensibile movet potentiam cognitivam, nisi mediante similitudine, quae egreditur ab obiecto, sicut proles a parente; et hoc generaliter; et hoc generaliter, realiter, vel exemplariter est necesse in omni sensu. Illa autem similitudo non facit completionem in actu sentiendi, nisi uniatum cum organo et virtute; et cum unitur, nova fit perceptio, et per illam perceptionem fit reductio ad obiectum mediante similitudine illa. Et licet non semper obiectum sentiatur, semper tamen, quantum est de se, gignit similitudinem, cum est in sua completionem. Per hunc etiam modum intellige, quod a summa mente, quae cognoscibilis est interioribus sensibus mentis nostrae, aeternaliter emanavit similitudo, imago et pro-

⁷ *Ad Cor.*, 13, 8.

sigue el séptimo día del descanso, que no tiene noche: la iluminación de la gloria.

7. Por eso se puede reducir muy bien las seis iluminaciones al número senario de formaciones o iluminaciones en que fué hecho el mundo, de modo que el conocimiento de la Sagrada Escritura corresponda a la primera formación, esto es, a la de la luz, y así las demás sucesivamente. Y así como aquellas tienen su origen de una sola luz, del mismo modo todos los conocimientos están ordenados hacia el conocimiento de la Sagrada Escritura. En ella están incluídas, en ella son perfeccionadas, y por medio de ella son dirigidas a la iluminación eterna. Por eso todo nuestro conocimiento debe tener su meta en el conocimiento de la Sagrada Escritura y en especial en lo que toca al conocimiento de la anagogía, por la cual se encauza la iluminación a Dios, de quien ha tenido su origen. Y así se cierra allí el círculo, se completa el número senario y por ende se ha llegado a la meta del descanso.

8. Veamos, pues, cómo hay que reducir las demás iluminaciones a la luz de la Sagrada Escritura. Consideremos esto en primer lugar en la iluminación del conocimiento sensitivo, que se refiere enteramente al conocimiento de las cosas sensibles. Aquí hay que tomar en cuenta tres puntos: el medio, el ejercicio y el goce de conocer. Si consideramos el medio de conocer, nos encontramos con el Verbo eternamente engendrado y encarnado en el tiempo. Porque ningún objeto sensible mueve a la facultad cognoscitiva sino por medio de la semejanza que nace de la cosa, al modo como el hijo nace de su progenitor. Y esto es de necesidad general, real y ejemplar en todo sentido. Aquella imagen, empero, no completa el acto sensitivo sino cuando se une con el órgano y la fuerza cognoscitiva, y al unirse origina una nueva percepción y por esta percepción se realiza la reducción al objeto mediante aquella similitud. Y aunque no siempre se perciba el objeto, no por eso, en lo que a él se refiere, deja de engendrar siempre la semejanza, ya que pertenece a su perfección.

De este modo comprenderás que el Espíritu Supremo, concebible a los sentidos interiores de nuestra mente, engendró desde la eternidad la semejanza, la imagen y el Hijo. Y éste, *habiéndolo*

les; et ille postmodum, cum *venit plenitudo temporis* ⁸, unius est menti et carni et hominis formam accepit, quod nunquam fuerat prius; et per illum omnes mentes nostrae reducuntur ad Deum, quae illam similitudinem Patris per fidem in corde suscipiunt.

9. Si vero consideramus sensuum exercitium, intuebimur ibi ordinem vivendi. Unusquisque enim sensus se exercet circa proprium obiectum, refugit sibi nocivum et non usurpat alienum. Per hunc modum tunc sensus cordis ordinate vivit, dum se ipsum exercet ad id, ad quod est, contra negligentiam; dum refugit sibi nocivum, contra concupiscentiam: et dum non usurpat sibi alienum, contra superbiam. Omnis enim inordinatio aut venit ex negligentia, aut ex concupiscentia, aut ex superbia. Ille enim ordinate vivit, qui vivit prudenter, temperanter et obtemperanter, ut refugiat negligentiam in operabilibus, concupiscentiam in appetibilibus, superbiam in excellentibus.

10. Si autem consideremus oblectamentum, intuebimur Dei et animae unionem. Omnis enim sensus suum sensibile conveniens quaerit cum desiderio, invenit cum gaudio, repetit sine fastidio, quia *non satiatur oculus visu, nec auris auditu impletur* ⁹. Per hunc etiam modum sensus cordis nostri sive pulchrum, sive consonum, sive odoriferum, sive dulce, sive mulcebre debet desideranter quaerere, gaudenter invenire, incessanter repetere. Ecce, quomodo in cognitione sensitiva continetur occulte divina sapientia, et quam mira est contemplatio quinque sensuum spiritualium secundum conformitatem ad sensus corporales.

11. Per hunc modum est reperire in illuminatione artis mechanicae, cuius tota intentio versatur circa artificialium productionem. In qua ista tria possumus intueri, scilicet Verbi generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae foederationem. Et hoc, si consideremus egressum, effectum et fructum; vel sic: artem operandi, qualitatem effecti artificii et utilitatem fructus eliciti.

⁸ *Ad Gal.*, 4, 4.

⁹ *Eccle.*, 1, 8.

se cumplido los tiempos, fué unido con el espíritu y la carne y adoptó la figura del hombre, lo que nunca antes había sucedido. Y por El son reconducidas a Dios todas nuestras mentes, si admiten en su corazón aquella semejanza del Padre.

9. Si, en cambio, tomamos en consideración el ejercicio de los sentidos, distinguiremos allí el orden de la vida. Cada sentido, en efecto, ejerce su actividad en un objeto propio y particular suyo, huye lo que le resulta dañoso y no se apropia lo ajeno. Según esto, el sentido del corazón vive ordenadamente cuando, en contraposición a la negligencia, se ocupa en lo que le corresponde; cuando, en contraposición a la concupiscencia, huye lo que le resulta dañoso; y cuando, en contraposición a la soberbia, no se apodera de lo extraño. Todo desorden, en efecto, proviene o de la negligencia, o de la concupiscencia o de la soberbia. Vive por eso ordenadamente el que vive con prudencia, comedimiento y obediencia, huyendo la negligencia en las obligaciones, la concupiscencia en los deseos y la soberbia en las cosas superiores.

10. Si, empero, miramos el goce, veremos la unión de Dios y del alma. Cada sentido, en efecto, busca con ansia el objeto sensible que le corresponde, y lo encuentra con gozo y lo repite sin fastidio, « *porque el ojo no se sacia de ver, ni el oído de oír* ». De esta manera también el sentido de nuestro corazón debe buscar con ansia lo hermoso, o lo acorde, o lo odorífero, o lo dulce, o lo suave, debe hallarlo con alegría y debe repetirlo sin cesar.

He aquí cómo en el conocimiento sensitivo está contenida veladamente la Sabiduría divina y cuán admirable es la contemplación de los cinco sentidos espirituales en su conformidad con los sentidos corporales.

11. Esto se puede constatar en la iluminación del arte mecánico, cuya intención total se dirige a la producción de cosas artificiales. En ella podemos ver aquellas tres cosas, es decir, la generación y la encarnación del Verbo, el orden de la vida y la unión de Dios y del alma. Y esto sucede en cuanto consideramos el origen, el efecto y el fruto; también la manera de obrar, la calidad del artificio ejecutado y la utilidad del fruto esperado.

12. Si consideremus egressum, videbimus, quod effectus artificialis exit ab artifice, mediante similitudine existente in mente; per quam artifex excogitat, antequam producat, et inde producit, sicut disposuit. Producit autem artifex exterius opus assimilatum exemplari interiori eatenus, qua potest melius; et si talem effectum posset producere, qui ipsum amaret et cognosceret, utique faceret; et si effectus ille cognosceret suum opificem, hoc esset mediante similitudine, secundum quam ab artifice processit; et si haberet obtenebratos oculos cognitionis, ut non posset supra se elevari, necesse esset ad hoc, ut ad cognitionem sui opificis duceretur, quod similitudo, per quam productus esset effectus, condescenderet usque ad illam naturam, quae ab eo posset capi et cognosci. Per hunc modum intellige, quod a summo Opifice nulla creatura processit nisi per Verbum aeternum, « in quo omnia disposuit », et per quod produxit non solum creaturas habentes rationem vestigii, sed etiam imaginis, ut eidem assimilari possint per cognitionem et amorem. Et quoniam per peccatum rationalis creatura oculum contemplationis obnubilatum habuit; decentissimum fuit, ut aeternum et invisibile fieret visibile et assumeret carnem, ut nos ad Patrem reduceret. Et hoc est quod dicitur Ioannis decimo quarto: *Nemo venit ad Patrem nisi per me*; et Matthaei undecimo: *Patrem nemo novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare*. Et ideo dicitur *Verbum caro factum*. Considerantes igitur illuminationem artis mechanicae quantum ad operis egressus, intuebimur ibi Verbum generatum et incarnatum, id est divinitatem et humanitatem et totius fidei integritatem.

13. Si vero consideremus effectum intuebimur vivendi ordinem. Omnis enim artifex intendit producere opus pulchrum et utile et stabile; et tunc est carum et acceptabile opus, cum habet istas tres condiciones. Iuxta haec tria necesse est reperiri tria in ordine vivendi, scilicet, « scire, velle et impermutabiliter sive perseveranter operari ». Scientia reddit opus pulchrum, voluntas reddit utile, perseverantia reddit stabile. Primum est in rationali, secundum in concupiscibili, tertium in irascibili.

12. Si miramos el origen y la procedencia, veremos que el objeto artificial procede del artículo mediante una semejanza existente en la mente, por medio de la cual el artífice idea antes de producir y luego produce conforme a lo planeado. Pero el artífice produce una obra externa que se asemeja, en cuanto es posible, al modelo interno. Y si pudiese producir una obra tal que le amara y conociera a él mismo, no dejaría de hacerlo. Y si aquella obra conociera a su autor, sucedería esto mediante la semejanza conforme a la cual ha sido dada a luz por el artífice. Y si tuviera nublados los ojos del conocimiento, de modo que no pudiera elevarse por encima de sí misma, sería entonces necesario, para el efecto de que llegara al conocimiento de su autor, que la semejanza por medio de la cual la obra hubiese sido producida, se abajase a una naturaleza tal que pudiera ser captada y conocida por ella. De este modo se ve que toda creatura no procede del Autor Supremo sino por el Verbo Eterno, en el cual ha ideado todo y por el cual no sólo produce aquellas creaturas que tienen carácter de vestigios, sino también las que tienen carácter de imagen, para que pudiesen asemejarse por conocimiento y amor. Y como la creatura racional tiene nublado el ojo de la contemplación por el pecado, se hizo necesario que lo eterno e invisible se hiciera visible, y tomara carne, para reconducirnos al Padre. Y es esto lo que dice Juan en el capítulo 14: «*Nadie llega al Padre sino por mí*», y Mateo en el capítulo vvs «*Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo revela*». Y por eso decimos que *el Verbo se hizo carne*. Si, pues, consideramos la iluminación del arte mecánica con respecto al origen de la obra, distinguiremos allí el Verbo engendrado y encarnado, esto es, la divinidad y la humanidad y el compendio de toda la fe.

13. Si, en cambio, consideramos el efecto, veremos el orden de la vida. Todo artista, en efecto, aspira a producir una obra hermosa, útil y duradera, y una obra es valiosa y agradable cuando reúne estas tres condiciones. Conforme a esas tres cualidades es necesario encontrar tres cosas en el orden de la vida: saber, querer y obrar invariablemente y con perseverancia. La ciencia hace hermosa una obra, la voluntad la hace útil, la constancia la hace duradera. Lo primero está en el pensamiento, lo segundo en el deseo, lo tercero en la voluntad.

14. Si consideremus fructum, inveniemus Dei et animae unionem. Omnis enim artifex, qui aliquod opus facit, aut facit, ut per illud laudetur, aut per illud sibi aliquid operetur vel lucretur, aut ut in illo delectetur, secundum tria, quae sunt in appetibilibus, scilicet bonum honestum, conferens et delectabile. Propter haec tria fecit Deus animam rationalem, ut ipsa eum laudaret, ut ipsa illi serviret ut ipsa in eo delectaretur et quiesceret; et hoc est per caritatem, *in qua qui manet, in Deo manet, et Deus in eo*¹⁰, ita quod est ibi quaedam mirabilis unio et ex unione mirabilis delectatio; quoniam, secundum quod dicitur in Proverbiis, *deliciae meae esse cum filiis hominum*¹¹. Ecce, quomodo illuminatio artis mechanicae via est ad illuminationem sacrae Scripturae, et nihil est in ea, quod non praedicet veram sapientiam. Et ideo sacra Scriptura frequenter talibus similitudinibus utitur satis recte.

15. Iuxta hunc etiam modum est reperire in illuminatione rationali philosophiae, cuius principalis intentio versatur circa sermonem. In quo est tria considerare secundum triplicem ipsius sermonis considerationem, scilicet respectu proferentis, ratione prolationis et respectu audientis sive ratione finis.

16. Si sermonem consideremus in respectu ad loquentem, sic videmus, quod omnis sermo significat mentis conceptum, et ille conceptus interior est verbum mentis et eius proles, quae nota est etiam ipsi concipienti. Sed ad hoc, quod fiat nota audienti, induit formam vocis, et verbum intelligibile mediante illo indumento fit sensibile et auditur exterius et suscipitur in aure cordis audientis, et tamen non recedit a mente proferentis. Iuxta hunc modum videmus in Verbo eterno, quod Pater aeternaliter ipsum concepit generando, secundum illud *Proverbiorum* octavo: *Nondum eram abyssi, et ego iam concepta eram*¹¹. Sed ad hoc, quod homini sensuali fieret cognoscibile, induit formam carnis,

¹⁰ *I Ioan.*, 4, 16.

¹¹ *Prov.*, 8, 31.

14. Si consideramos el fruto, encontraremos la unión de Dios y del alma. Todo artífice, en efecto, que crea alguna obra, la hace o para ser alabado por ella, o para producirse o ganarse algo con ella, o para deleitarse con ella, conforme a las tres cosas que incluyen los objetos apetecibles, a saber, el bien honesto, el bien productivo y el bien deleitoso. Por estas tres cosas creó Dios el alma racional, para que le alabara, le sirviera y se gozara en El y en El descansara. Y esto sucede por el amor, *porque quien permanece en él, permanece en Dios y Dios en él*. Y así se realiza aquí una maravillosa unión y a base de esta unión, una admirable alegría, conforme a aquello que se lee en los Proverbios: « *Mi delicia consiste en estar con los hijos de los hombres* ». He aquí cómo la iluminación del arte mecánica es un camino hacia la iluminación de la Sagrada Escritura y cómo no hay en ella nada que no pregone la Verdad eterna. De ahí que la Sagrada Escritura haga uso frecuente de estas imágenes, y con harta razón.

15. Lo mismo se puede constatar en la iluminación de la filosofía racional, cuya intención primordial se dirige a la locución. En ella se pueden distinguir tres aspectos, según la triple consideración de la misma locución, es a saber, en relación al que produce, en relación a lo producido y en relación al oyente, o sea, en relación al fin.

16. Si consideramos la locución en atención al que habla, vemos que todo lenguaje significa un concepto del espíritu y que este es una palabra de la mente e hijo suyo, el cual es también conocido por el mismo que concibe. Pero para que sea conocido asimismo por el oyente, adopta la forma de la voz y con esta vestidura la palabra espiritual se hace sensible y es posible oírla exteriormente y es recibida en el oído del corazón del oyente, y sin embargo no abandona la mente del locutor. Conforme a esto vemos en el Verbo Eterno que el Padre le concibió engendrándolo desde la eternidad, según lo que se lee en el capítulo 8 de los Proverbios: « *Todavía no existían los abismos y yo ya estaba engendrada* ». Pero para que fuera conocible a los hombres dotados de sentidos, adoptó forma de carne, y el

*et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*¹², et tamen remansit in sinu Patris.

17. Si vero consideremus sermonem ratione sui, sic intuebimur in eo ordinem vivendi. Ad complementum enim sermonis necessario ista tria concurrunt, scilicet congruitas, veritas et ornatus. Et iuxta haec tria omnis actio nostra debet habere modum, speciem et ordinem; ut sit modificata per modestiam in exteriori opere, speciosa per munditiam in affectione, ordinata et ornata per rectitudinem in intentione. Tunc enim recte et ordinate vivitur, cum est intentio recta, affectio munda et operatio modesta.

18. Si vero consideremus sermonem ratione finis, sic est ad exprimendum, ad erudiendum, et ad movendum; sed nunquam exprimit, nisi mediante specie, nunquam docet, nisi mediante lumine arguente, nunquam movet, nisi mediante virtute; et constat, quod hoc non fit nisi per speciem et lumen et virtutem intrinsecam, intrinsecus animae unita: ideo concludit AUGUSTINUS¹³, quod ille solus est verus doctor, qui potest speciem imprimere et lumen infundere et virtutem dare cordi audientis. Et hinc est, quod « cathedram habet in caelo qui intus corda docet ». Sicut ergo nihil cognoscitur per sermonem perfecte, nisi mediante virtute, lumine et specie unitis animae; sic ad hoc, quod anima erudiatur ad Dei cognitionem per ipsius internam locutionem, necesse est, quod uniatur ei *qui est splendor gloriae et figura substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae*¹⁴. Ex quo patet, quam mira est haec contemplatio, per quam AUGUSTINUS in multis libris manuducit ad divinam sapientiam.

19. Secundum etiam hunc modum est reperire in illuminatione naturali philosophiae, cuius principalis intentio versatur circa rationes formales in materia, in anima et in divina sapientia. Quas tripliciter contingit considerare, sci-

¹² *Ioan.*, 1, 14.

¹³ *In Epist. Ioan.*, tr. 3, n. 13.

¹⁴ *Hebr.*, 1, 3.

Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y sin embargo ha permanecido en el seno del Padre.

17. Pero si consideramos la locución con respecto a sí misma, vemos en ella el orden de la vida. En efecto, para completar la locución se reúnen necesariamente estas tres cosas: congruencia, verdad y belleza. Y conforme a estas tres cualidades, todas nuestras acciones deben poseer medida, modalidad y orden, para que sea mesurada por la modestia en el obrar externo, cortés por la pureza del sentimiento, ordenada y bella por la rectitud de la intención. Porque entonces se vive recta y ordenadamente cuando es recta la intención, puro el afecto y comedida la acción.

18. Si consideramos, en cambio, la locución en relación al fin, vemos que está destinada a expresar, enseñar y mover; pero no expresa ella nada sino por medio de una imagen, no enseña sino por medio de una luz persuasiva, no mueve sino por medio de una fuerza. Consta, empero, que ésto se realiza sólo por una imagen y una luz y una fuerza intrínsecas, que están íntimamente unidas al alma. Y de ahí concluye AGUSTÍN que es verdadero aquel que sabe grabar la imagen, infundir la luz, poner la fuerza en el corazón del oyente. De aquí resulta que aquel que enseña en lo íntimo del corazón tiene su cátedra en el cielo. Y así como por la locución nada es conocido perfectamente sino es por la fuerza, la luz y la imagen que están unidas al alma, así también, para que el alma sea instruída en el conocimiento de Dios por medio de su mismo lenguaje interno, es necesario que le esté unido aquel *que es el resplandor de su gloria y el vivo retrato de su substancia y que todo lo sopórta con la palabra de su poder*. De esto resulta manifiesto cuán admirable es esta contemplación por la cual AGUSTÍN, en muchos libros, guía hacia la Sabiduría divina.

19. Lo mismo se puede comprobar en la iluminación de la filosofía natural, cuya intención principal se dirige a las razones formales en la materia, en el alma y en la Sabiduría divina. Estas pueden ser consideradas desde un triple aspecto, a saber,

licet secundum habitudinem proportionis, secundum effectum causalitatis et secundum medium unionis; et secundum haec tria est reperire tria praemissa.

20. Si consideremus eas secundum habitudinem proportionis, videbimus in eis Verbum aeternum et Verbum incarnatum. Rationes intellectuales et abstractae quasi mediae sunt inter seminales et ideales. Sed rationes seminales non possunt esse in materia, quin sit in ea generatio et productio formae; similiter nec in anima rationes intellectuales, quin sit generatio verbi in mente; ergo nec ideales in Deo, quin sit productio Verbi a Patre secundum rectam proportionem; hoc enim est dignitatis, et si convenit creaturae, multo fortius inferri potest de Creatore. Propter quod dixit AUGUSTINUS¹⁵, quod Filius Dei est « ars Patris ». Rursus, appetitus, qui est in materia, ordinatur ad rationes intellectuales, ut nullo modo perfecta sit generatio, nisi anima rationalis uniatur materiae corporali. Per similem igitur rationem potest argui, quod summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi natura, in qua sunt rationes seminales, et natura, in qua sunt rationes seminales, et natura, in qua sunt rationes intellectuales, et natura, in qua sunt rationes ideales, simul concurrant in unitatem personae, quod factum est in Filii Dei incarnatione. Praedicat igitur tota naturalis philosophia per habitudinem proportionis Dei Verbum natum et incarnatum, ut idem sit *alpha et omega*, natum scilicet in principio et ante tempora, incarnatum vero in fine saeculorum.

21. Si vero consideremus rationes istas secundum effectum causalitatis, perpendemus ordinem vivendi; quoniam generatio non potest fieri in materia generabili et corruptibili secundum rationes seminales nisi beneficio luminis corporum supercaelestium, quae elongantur a generatione et corruptione, scilicet a sole, luna et stellis. Per hunc etiam modum anima non potest opera viva facere, nisi suscipiat a sole, id est a Christo, gratuiti luminis benefi-

¹⁵ *De Trin.* L. VI, c. 10. n. 11.

según la relación de la analogía, según el efecto de la causalidad y según el medio de la unión. Y conforme a estos tres puntos pueden comprobarse las tres cosas antedichas.

20. Si se las considera según la relación de la analogía, veremos en ellas el Verbo Eterno y el Verbo Encarnado. Las razones intelectivas y abstractas ocupan en cierta manera el medio entre las razones seminales y las razones ideales. Las razones seminales, empero, no pueden existir en la materia sin que haya en ella una generación y una producción de la forma. De modo semejante tampoco en el alma hay razones intelectivas sin que en la mente haya una generación de la palabra. Luego, tampoco existen las razones ideales en Dios sin que en debida proporción haya una generación del Verbo de parte del Padre. Esto corresponde, en efecto, a la dignidad, y si tiene lugar en la creatura, con mucho mayor razón se debe concluir por lo mismo del Creador. Por eso dice AGUSTÍN que el Hijo de Dios es el « arte del Padre ». Además, el apetito que existe en la materia está dirigido a las razones intelectivas, de modo que la generación no alcanza su perfección sino cuando el alma racional se une a la materia corporal. Por una razón similar se puede demostrar que también el universo sólo entonces alcanza su máxima y más noble perfección cuando la naturaleza en que están las razones seminales y la naturaleza en que están las razones intelectivas y la naturaleza en que están las razones ideales están reunidas en una sola persona. Esta se ha realizado en la encarnación del Hijo de Dios. Así toda la filosofía natural por vía de la relación de analogía pregona al Verbo de Dios encarnado y nacido y que éste es el *alfa y omega*, nacido en el principio y antes de todo tiempo, pero encarnado en el fin de los tiempos.

21. Pero si consideramos aquellas razones según el efecto de la causalidad distinguiremos el orden de la vida. La generación, en efecto, no se lleva a cabo en una materia apta para la procreación y la corrupción según las razones seminales sino después que ha recibido la influencia benéfica de la luz de los cuerpos supracelestes, que están exceptuados de la generación y de la corrupción, es decir, del sol, de la luna y de las estrellas. De la misma manera tampoco el alma puede realizar obras vivas si no recibe el beneficio de la luz gratuita del sol, es decir, de Cris-

cium, et nisi consequatur ipsius lunae, id est Virginis Mariae, Matris Christi patrocinium, et nisi imitetur aliorum Sanctorum exemplo; ex quorum concursu congregetur in ipsa opus vivum atque perfectum. Unde ordo vivendi pendet in tribus.

22. Si autem consideremus istas rationes secundum unionis medium, intelligemus, per quem modum fiat unio animae ad Deum. Nam natura corporalis animas non potest uniri, nisi mediante humore, mediante spiritu et mediante calore, quae tria disponunt carnem, ut vitam suscipiat ab anima. Secundum hoc etiam intelligitur, quod Deus non praestat vitam animae et unitur, nisi sit humida per gemitum compunctionis et pietatis, nisi sit spiritualis per contemptum omnis terrenitatis, nisi sit calida per desiderium patriae caelestis et ipsius dilecti. Ecce, qualiter in philosophia naturali latet sapientia Dei.

23. Penes modos praedictos est reperire in illuminatione philosophiae moralis lumen sacrae Scripturae: quoniam intentio moralis philosophiae principaliter versatur circa rectitudinem; versatur enim circa iustitiam generalem, quae, ut dicit ANSELMUS¹⁶, « est rectitudo voluntatis ». Rectum autem habet tripliciter notificari, et secundum hoc tria praemissa lucent in consideratione rectitudinis. Uno modo dicitur « rectum, cuius medium non exit ab extremis ». Si ergo in Deo est summa rectitudo et secundum se, et in quantum est principium, et in quantum est finis omnium; necesse est in Deo ponere mediam personam secundum se, ut una sit tantum producat, alia tantum producta, media vero producat et producta. Necesse est etiam ponere medium in egressu et regressu rerum; sed medium in egressu necesse est, quod plus teneat se a parte producentis, medium vero in regressu, plus a parte redeuntis; sicut ergo res exierunt a Deo per Verbum Dei, sic ad completum reditum necesse est, Mediatorem *Dei et hominum*¹⁷ non tantum Deum esse, sed etiam hominem, ut homines reducat ad Deum.

¹⁶ *De conceptu virg. et orig. pecc.*, c. 3.

¹⁷ *I Tim.*, 2, 5.

to, y si no le acompaña el patrocinio de su luna, es decir, de la Virgen María, la Madre de Cristo, y si no imita los ejemplos de los demás santos, de la cooperación de todos los cuales se origina en ella la obra viva y perfecta. Así el orden de la vida depende de estas tres cosas.

22. Pero si consideramos aquellas razones con relación al *medio de unión*, veremos cómo se realiza la unión del alma con Dios. La naturaleza corporal, en efecto, no puede unirse al alma a no ser por medio de la humedad, el espíritu y el calor, que son las tres cosas que preparan el cuerpo para que reciba vida del alma. De aquí se comprende que Dios no dé vida al alma ni se una a ella si no está húmeda por las lágrimas del arrepentimiento y de la piedad, si no es espiritual por el desprecio de todo lo terreno, si no está encendida por el deseo de la patria celestial y del mismo amado. Vemos, pues, cómo en la filosofía natural se oculta la Sabiduría de Dios.

23. Según la manera expuesta podemos encontrar en la iluminación de la filosofía moral la luz de la Sagrada Escritura, porque la intención de la filosofía moral se dirige principalmente a la rectitud. En efecto, aborda la justicia general que, como dice Anselmo, es la « rectitud de la voluntad ». De tres maneras se puede considerar qué sea recto y conforme a esto se puede esclarecer las tres cosas antedichas en la consideración de la rectitud. Según la primera manera se llama recto aquello cuyo medio equidista de los extremos. Si, pues, en Dios está la máxima rectitud, tanto en él mismo como en cuanto es el origen y en cuanto es el fin de todas las cosas, también hay que admitir en Dios una persona media, y esto en sí, de modo que una sólo produzca, otra sólo sea producida, y la persona medio, en cambio, a la vez produzca y sea producida. Pero también en el origen y la regresión de las cosas hay que admitir un medio, pero en el origen es necesario un medio que esté más de parte del que produce; en la regresión, empero, uno que esté más de parte del que regresa. Así como las cosas han salido de Dios por el Verbo Divino, del mismo modo, para una regresión completa, es necesario que el intermediario entre Dios y los hombres no sólo sea Dios, sino también hombre, para que reconduzca los hombres a Dios.

24. Alio modo dicitur rectum quod dirigenti se conformatur. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis conspicitur ordo vivendi. Ille enim recte vivit, qui dirigitur secundum regulas iuris divini. Et hoc est, quando voluntas hominis assensit praeceptis necessariis, monitis salutiferis, consiliis perfectis, ut probet homo, *quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta*¹⁸. Et tunc est rectus ordo vivendi, in quo nulla obliquitas potest reperiri.

25. Tertio modo dicitur rectum cuius summitas est sursum erecta, sicut homo habet staturam rectam. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis manifestatur Dei et animae unio. Cum enim Deus sit sursum, necesse est, quod apex ipsius mentis sursum erigatur. Hoc autem est, cum rationalis assensit primae veritati propter se et supra omnia, cum irascibilis innititur summae largitati, et cum concupiscibilis adhaeret bonitati; tunc qui hoc modo *Deo adhaeret unus spiritus est*¹⁹.

26. Et sic patet, quomodo *multiformis sapientia Dei*²⁰, quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae; et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis. Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus. Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, *honorificetur Deus*²¹, componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et

¹⁸ *Rom.*, 12, 2.

¹⁹ *I Cor.*, 6, 17.

²⁰ *Eph.*, 2, 10.

²¹ *I Petri*, 4, 11.

24. Según la segunda manera se llama recto lo que vive de acuerdo al que dirige. Y conforme a esto, considerando la rectitud se divisa el orden de vivir. Porque, en efecto, vive rectamente aquel que se dirige por las reglas de la ley divina. Y esto se hace realidad cuando la voluntad del hombre asiente a las prescripciones necesarias, a las amonestaciones saludables y a los consejos perfectos, a fin de que el hombre experimente *cuál es la buena, agradable y perfecta voluntad de Dios*. Y esto es entonces el recto orden de vida en el cual no se puede encontrar ambigüedad alguna.

25. Según la tercera manera se puede llamar recto lo que tiene dirigida su extremidad hacia arriba, como el hombre, que tiene una figura erguida. Y según esto en la consideración de la rectitud se manifiesta la unión de Dios con el alma. Porque como Dios está arriba, se impone que la cima de la mente misma se dirija hacia arriba. Esto, empero, sucede cuando el ser racional asiente a la verdad primera por ella misma y por encima de todo, y cuando con firme perseverancia se apoya en la generosidad suma y cuando con anhelo vivo se adhiere a la bondad. El que de esta manera se une a Dios, se hace entonces un mismo espíritu con El.

26. Así queda patente de qué manera la uniforme Sabiduría de Dios, que en la Sagrada Escritura es transmitida brillantemente, está oculta en todo conocimiento y en toda naturaleza. También queda de manifiesto cómo todos los conocimientos sirven a la teología y por eso ella misma toma los ejemplos, usa las palabras que pertenecen a toda suerte de conocimientos. Queda al descubierto cuán amplios son los contornos de la vía iluminativa y cómo está oculto intrínsecamente Dios mismo. Y este es el fruto de todas las ciencias, a saber, que en todas las cosas queda edificada la fe, es glorificado Dios, son ordenadas las costumbres, se disfrutan los consuelos que están puestos en la unión de esposo y esposa. Esto, empero, se realiza por el amor, al cual a la postre se dirige toda la Sagrada Escritura y, consecuentemente, toda ilu-

sine qua omnis cognitio vana est, quia nunquam pervenitur ad Filium nisi per Spiritum sanctum, qui docet nos *omnem veritatem; qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen*²².

²² *Ioan.*, 16, 13.

minación que descende de arriba y sin la cual es vano todo conocimiento, porque al Hijo se llega solamente por el Espíritu Santo, que nos enseña la verdad y que ensalzado por todos los siglos. Amén.

RESUMEN SINOPTICO

LAS SEIS ILUMINACIONES

1. La Sagrada Escritura enseña: a) Lo que debemos creer: El nacimiento eterno y la encarnación del Verbo. (Teología)	3. El arte enseña: a) En su origen, la idea artística. b) En su ejecución: α) Prudencia β) Templanza. γ) Humildad	4. La filosofía racional enseña: a) En su origen, las triples razones o fortmas	5. La filosofía natural enseña: a) En su origen, las triples razones o fortmas	6. La moral enseña: a) En su principio fundamental (el recto medio)
b) Lo que tenemos que hacer: El orden de vida. (Moral).	El nacimiento eterno y la encarnación temporal del verbo b) En su efecto: α) La obra bella γ) La obra útil. β) La obra durable	b) En su contenido: α) La palabra adecuada β) La palabra verdadera γ) La palabra agradable	b) En el efecto de la causalidad: α) Sol β) Luna γ) Causas inferiores	b) En su ejecución, según la «dirección» α) Prescripciones necesarias β) Amonestaciones saludables γ) Consejos perfectos
c) Cómo debemos adherirnos a Dios: la unión del alma con Dios. (Mística).	c) En su fructificación: α) Deseo β) Alegría γ) Insaciabilidad c) En su fruto: α) Obra que da gloria β) Obra que provecho γ) Obra que da deleite	c) En el medio de unión: α) Humedad β) Espiritualidad γ) Ardor	c) En el medio de unión: α) Humedad β) Espiritualidad γ) Ardor	c) En su fin (el hombre recto): α) En el pensar β) En la firme perseverancia γ) En el vivo anhelo

La unión del alma con Dios

LA CUADRUPLA ILUMINACION (o la división de las ciencias)

La luz externa
(7 artes)

ilumina con respecto a las
figuras del arte

a) Para utilidad

1. Alimento

- α) Plantas; agricultura
- β) Animales; caza

2. Vestido

- α) Con materia blanda;
tejeduría
- β) Con materia dura;
herrería y armería

3. Apoyo de ambos

- α) Reparación de una
indigencia; náutica
- β) Alejamiento de un
estorbo; medicina

b) Para consuelo; arte escé-
nico

La luz inferior
(conocimiento sensitivo)

ilumina con respecto a las for-
mas naturales en coordinación
con los 4 elementos

a) Luz pura: vista

b) Luz + aire: oído

c) Luz + fuego: olfato

d) Luz + agua: gusto

e) Luz + tierra: tacto

La luz interna
(conocimiento filosófico)

ilumina con respecto a las ver-
dades inteligibles

a) Las razones de la compren-
sión (verdad de la locución)
= filosofía racional

- 1. En la expresión: grá-
mática
- 2. En la enseñanza: lógica
- 3. En el movimiento a la
acción: retórica

b) Las causas del ser (verdad
de las cosas) = filosofía
natural

- 1. Razones seminales: fi-
sica
- 2. Razones espirituales:
matemática
- 3. Razones ideales: meta-
física

c) El orden de la vida (verdad
de las acciones) = filosofía
moral

- 1. La vida propia: moral
- 2. La vida doméstica: eco-
nomía
- 3. La vida estatal: política

La luz superior
(Sagrada Escritura)

ilumina con respecto a la verdad
de salvación

a) Sentido literal

b) Sentido espiritual

- 1. Alegórico
(Doctrina de fe)
- 2. Moral
(Doctrina moral)
- 3. Anagógico
(Mística)

EL SER CONTINGENTE EN SUS RELACIONES CON EL SER
NECESARIO

El ser contingente, la creatura no contiene en su esencia la razón de su existencia; es lo que puede no ser sin que ello implique contradicción alguna.

Si existe de hecho es por una razón ajena a su esencia; existe tan sólo en virtud de algo o de alguien que tiene en su propia esencia la razón de su existencia, de quien se puede decir que no puede no ser porque es el ser necesario.

Podríamos decir que el ser contingente es todo indiferencia, así como el ser necesario es todo determinación.

De esta total indiferencia del ser contingente deriva su total dependencia de Dios, el ser necesario.

Pero esta total dependencia de la creatura no se refiere sólo a la existencia, va más allá aún: se extiende a la misma esencia.

Animal y racional son dos notas que no se destruyen mutuamente y por consiguiente expresan una perfección realizable.

En esta sociabilidad de las notas estriba su posibilidad, ese es su fundamento próximo.

En cambio el fundamento remoto y último de toda posibilidad no es otro que la misma esencia de Dios.

Y no vaya nadie a pensar que esto no sea más que una piadosa creencia; no, velis nolis todos tendrán que admitirlo.

Si Dios es el Ser por esencia incluirá en su entidad de un modo eminente todo cuanto tenga razón de ser.

El ser necesario es todo determinación, todo perfección, todo actualidad, sin limitación alguna.

Por consiguiente toda perfección creada en tanto será posible en cuanto se vea reflejada de alguna manera en la esencia divina que es su ejemplar; en cuanto pueda significar imperfectísima imitación o tenue adumbración de esa misma esencia.

En cambio lo imposible, lo absurdo, lo contradictorio y quimérico es tal porque de ningún modo puede hallar equivalente en la divina esencia.

He aquí la razón por qué Dios es el fundamento de toda entidad y de toda

realidad aun en el orden de las esencias, y como la verdad se funda en la entidad, de igual modo es Dios fundamento eterno e inmovible de toda verdad.

Pasemos ahora al orden de las realidades existentes, donde la dependencia de las cosas creadas es aún más clara y patente.

El ser contingente considerado en el orden de la posibilidad pura es aquello que, por no encerrar notas contradictorias y ser por consiguiente adumbración de la esencia divina, pudiera pasar al orden real de la existencia, siempre que alguien le diera tal determinación y actualizara su esencia.

Por lo tanto el ser contingente de sí nada es, ni dice determinación alguna en orden a la existencia y como de la nada nada se hace y de lo indeterminado como tal, nada determinado puede resultar, todo el ser real, determinado y existente que actualmente posee, lo debe total y exclusivamente a una determinación que sólo pudo provenir del ser necesario.

Con otras palabras: el ser contingente es *por esencia* totalmente dependiente del ser necesario, de donde se sigue como importantísimo corolario la necesidad de la conservación.

Ser producido significa tener el ser con dependencia de otro llamado causa; esta dependencia puede ser accidental o esencial. En el primer caso el efecto sólo dependerá de su causa en el momento de ser producido. Nuestra dependencia de Dios es esencial, durará mientras dure nuestro ser, que poseemos en virtud de la acción creativa. Somos esencialmente dependientes porque somos esencialmenet contingentes. Es necesario por lo tanto que la acción creativa (que no es otra cosa que la real dependencia del ser creado de su Creador) continúe para que continúe *siendo* la creatura.

La conservación no es otra cosa que la creación continuada.

La creatura al obrar pasa de la potencia al acto, es decir, adquiere una nueva perfección; pero es así que la creatura no puede darse a sí misma lo que no tiene; luego no podrá ejercer operación ninguna sin el concurso divino. Además la acción y lo adquirido o producido por la acción es también algo contingente y por lo tanto esencial e inmediatamente dependiente de Dios.

En el orden moral la norma próxima de moralidad es la naturaleza humana como tal. Aunque el hombre es un animal racional no hay sin embargo distinción real entre estos dos grados metafísicos. El hombre es un animal. Perfectamente; pero sólo lo es a costa de lo racional, por decirlo así; puesto que su ser animal lo debe a un alma que es espiritual y racional. Cuerpo y alma íntima y esencialmente unidos constituyen un ser perfecto y ordenado donde las facultades vegetativas están al servicio de las sensitivas y éstas a su vez sirven a las facultades espirituales.

Esta naturaleza así perfectamente ordenada es la norma de toda moralidad. Moral será todo aquello y únicamente aquello que diga conformidad y conveniencia a esta naturaleza equilibrada donde predominarán y prevalecerán siempre las facultades espirituales y superiores a cuyo total servicio están las sensitivas e inferiores.

De la naturaleza humana considerada en abstracto deduciremos las reglas universales de igual modo válidas para todos los hombres y estas mismas reglas

hallarán su aplicación en los casos particulares previa la consideración de esa misma naturaleza humana en concreto y en cada individuo.

Pero nuevamente he aquí que el último fundamento y la última norma de moralidad es la esencia divina a cuya imitación se han hecho todas las cosas y también la naturaleza humana.

Claro que en la hipótesis absurda de existir el hombre sin que existiera Dios siempre seguiría habiendo cosas convenientes y no convenientes a la naturaleza humana, porque «posito absurdo sequitur quodlibet»: de un absurdo se sigue cualquier cosa.

Pero tal hipótesis no es admisible: porque quitado el fundamento de todas las cosas, que es la esencia divina, ya nada puede quedar en pie, ni siquiera es posible cosa alguna.

Y por último, en el orden social, cualquiera que sea el origen inmediato de la sociedad, el remoto es sin duda alguna la naturaleza humana: el hombre es necesariamente un animal sociable.

Ahora bien, la autoridad política no es sino una propiedad natural de la sociedad, que brota necesariamente de su misma esencia, y como Dios es autor de la naturaleza es asimismo autor de todas sus propiedades.

De donde se sigue que toda autoridad viene de Dios.

Esta sucinta exposición de las relaciones entre Dios y la creatura es sin embargo suficiente para darnos una idea de la íntima conexión que hay entre ambos órdenes y cuán absurda es la doctrina del laicismo que pretende separar lo que está tan estrechamente ligado.

P. MIGUEL LUACES, S. V. D.
Profesor de Filosofía del Seminario
Regional de Catamarca.

FICHERO DE REVISTAS

LISTA ALFABETICA DE LAS REVISTAS (*)

AIA = *Archivo Ibero-Americano* (Madrid). — BMSA = *Boletín del Museo Social Argentino (Servicio Social)* (Buenos Aires). — E = *Estudios* (Buenos Aires). — HTR = *Harvard Theological Review* (U. S. A.). — M = *Minerva* (Buenos Aires). — O = *Ortodoxia* (Buenos Aires). — PC = *Revista de Psiquiatría y Criminología* (Buenos Aires). — RC = *Revista de Ciencias* (Lima, Perú). — REA = *Revista de Economía Argentina* (Buenos Aires). — RIT = *Revista Internacional del Trabajo* (Ginebra, Suiza). — RJ = *Revista Javeriana* (Bogotá, Colombia). — TFUQ = *Thought. Fordham University Quarterly* (New York, U. S. A.). — TJOR = *The Journal of Religion* (Chicago, U. S. A.). — TMS = *Modern Schoolman* (St. Louis, U. S. A.). — TNS = *The New Scholasticism* (Washington, U. S. A.). — V = *Verbum* — VP = *Vozes de Petrópolis* ((Petrópolis, R. J., Brasil).

T E O L O G I A

GENERALIDADES

1. Warren Sweet, *Natural Religion and Religious Liberty in America*. TJOR, XX (1945) 45-55.

DOGMATICA

2. Enslin, M. S., *The Atoning Work of Christ in the New Testament*. HTR, XXXVIII (1945) 39-61.

El A. manifiesta que, contrariamente a lo que sucede a todos, no alcanza a descubrir el papel redentor de Cristo. « Como los hombres estaban hambrientos de redención, de salvación, imaginaron que la habían encontrado... ». « Cuanto más estudio a Pablo menos convencido estoy de sus argumentos ».

3. Rowley, H. H., *The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study*, HTR, XXXVIII (1945) 1-38.

Para el autor la naturaleza de la profecía no está en las experiencias sobrenaturales, como lo afirman Holscher y otros (teoría etática), aunque todos los profetas de Israel las hayan tenido

en mayor o menor grado; ni tampoco en la predicción de lo futuro, sino en la conciencia que cada profeta tiene de su vocación: de ser llamado por Dios para decir a los hombres un mensaje que viene de El. « El profeta era un hombre que conocía a Dios por experiencia inmediata, y que sentía una ineludible obligación de proferir lo que estaba profundamente convencido que era la palabra de Dios; y cuya palabra era al fin una revelación de la naturaleza de Dios, no menos que de su voluntad... un hombre que veía la vida de los hombres a la luz de su visión de Dios... ».

MORAL

4. Ryan, J. K., *Unlimited war and traditional morality*. TMS, XXII (1945) 24-32.

Doctrina católica tradicional de la guerra, y su aplicación a las guerras pasadas.

Caracteres de la guerra moderna: total, tridimensional, tal como aparece hoy es reprensible para el teólogo y el moralista católico.

Ataque y defensa total. No hay distinción entre combatientes y no combatientes. Crimen del agresor que desencadena una guerra moderna.

(*) Por causa de la guerra varias revistas han suspendido su publicación y otras no han podido llegar hasta nosotros.

LITURGIA

5. Nilsson, M. P., *Pagan Divine Service in Late Antiquity*. HTR, XXXVIII (1945) 63-69.

Por el uso del incienso y las lámparas, por los himnos y cánticos y el rezo de las Horas Canónicas, el autor cree ver en el culto católico ecos o resabios de los antiguos cultos paganos.

Siendo criaturas humanas, participes de la misma condición humana y de la misma psicología humana que aquellos antiguos, y que todos los pueblos de la tierra, no es de extrañar que algunas formas católicas de culto a Dios hayan sido ya empleadas en la antigüedad pagana, porque son ellas simplemente las formas de culto que surgen espontáneamente del alma de toda creatura que, compuesta de materia y espíritu, debe con ambos glorificar al Señor. Pero de ahí a ver en las fiestas de los Efebos de Efeso un anticipo de la oración matinal de nuestros Colegios...

SAGRADA ESCRITURA

6. Enslin, M. S., *Haëgraphic Mistletoe*. TJOR, XXV 10-24.

El autor sostiene que los mismos evangelistas introdujeron modificaciones, añadieron y quitaron en sus Evangelios supuestas relaciones entre la historia del Buen Ladrón y un relato del apócrifo Evangelio árabe de la infancia.

Otras supuestas contradicciones.

PATROLOGIA

7. Meyer, A. *Escatología de San Ireneo*, 0,9 (1945) 5-47.

Luego de una síntesis de la vida y

obra de S. Ireneo a la luz de los datos que hoy se poseen, donde se evidencia su formación intelectual y su universalidad, entra el autor a analizar el punto quizá más débil de la teología de S. Ireneo: su escatología.

La muerte para Ireneo es esencialmente «vitaliter amittere habitatem». Hay otra muerte, la muerte moral causada por el pecado (*Separatio Dei mors*) que para él no es metafórica sino real. «Sosteniendo dos muertes verdaderas —dice el A.— es necesario, para abarcar todo el ámbito de ambas, hallar en su doctrina dos principios de vida realmente distintos.

Uno mismo es el «*ánthros physikós*», disminuido después de la caída, y el «*ánthros pneumatikós*», el hombre integral, que tiene también la vida del espíritu. Esta perfección se realizará in novissimis temporibus. Insiste en la unidad del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza, y señala los tres elementos constitutivos del hombre perfecto: cuerpo, alma (imagen) y espíritu (semejanza). La resurrección volverá a juntar los dos elementos del hombre natural y los tres del sobrenaturalizado. Este posará en toda su plenitud la vida nueva, aquél carecerá eternamente de ella.

Las almas separadas: sostiene el A. que en Ireneo hay distinción real de alma y espíritu. El alma es recibida por la carne sola, y es principio de vida temporal; el espíritu, recibido por la carne animada, es principio de vida eterna. El alma tiene cierta materialización sutil, y lo mismo los ángeles, pero las almas separadas tienen una figura humana que las individualiza y las distingue de éstos. Precisa el A. el alcance de esta afirmación de S. Ireneo y prueba que, dentro de su mentalidad general, sin ser precisamente reductible a la ortodoxia tampoco es tan alarmante.

FILOSOFIA

GENERALIDADES

8. Pinto, J. J., *The idea of progress*. TNR, XXI (1945) 93-97.

9. Maritain, J., *Philosophical co-operation and intellectual justice*. TMS, XXII (1945) 1-15.

Respuesta a dos artículos del Prof. Sheldon. ¿Pueden cooperar los filósofos? Prueba racional de ello y verificación pragmática. Proceso e inmutabilidad. Formas sustanciales y evolución. Pragmatismo y tomismo. Pragmatismo visto y reinterpretado por un tomista. Tomismo visto y reinterpretado por un pragmático. El orden doctrinal y el orden de acción.

Conclusión: «cooperación» es quizá demasiado optimista, pero comprender y hacer justicia intelectual al filósofo de otra escuela, es deber de todo filósofo.

10. Sheldon, W. H., *Professor Maritain on philosophical co-operation*. TMS, XXII (1945) 88-97.

Respuesta a J. Maritain:

Verificación de la existencia de Dios: el conocimiento místico es para el A. la verificación pragmática.

Verificación y metafísica. Cooperación entre acción y pensamiento. Tiempo y eternidad. Verdad y verificación.

Conclusión: La «intuición central» de cada escuela contribuye con una verdad que la otra puede aceptar sin contradicción. La intuición central del to-

mismo es la inteligibilidad del ser, y la del pragmatismo es la «actuabilidad» del ser.

11. **R o m e r o, F.**, *Indicaciones sobre el problema de la concepción del mundo*. M, 5-6 (1945) 156-160.

12. **B e c k, M.**, *¿Decaerá nuestra civilización, como lo predijo Spengler?* M, 5-6 (1945) 123-137.

Cree el autor que no, y considera que «no hay ningún argumento en la obra de Spengler que no sea refutable si se lo considera de cerca».

METAFISICA

13. **P i t a, E. B., S. J.**, *Momentos de la filosofía perenne*. E, 398 (1945) 292-296.

Planteo del problema crítico fundamental. El entendimiento ideológico y el asertivo. La actitud prerreflexiva y el punto de partida. La intuición.

14. **P i t a, E. B., S. J.**, *Momentos de la filosofía perenne*. E, 399 (1945) 418-423.

La solución del problema crítico fundamental debe arrancar de una intuición primera de un objeto concreto. Hay que mostrar la objetividad de los conceptos de nuestro primer juicio lógicamente verdadero, la objetividad del «ser» puesto que es el ser lo que percibimos en ese hecho concreto que es el sujeto pensante en ejercicio de su propia actividad. El entendimiento, al percibir en esta intuición el sujeto pensante como real, percibe la objetividad del principio de identidad aplicado a un caso particular. Prueba al A. que el entendimiento es, por su naturaleza, capaz de la aprehensión de la verdad lógica.

15. **D e r i s i, O. N.**, *El fundamento ontológico último del conocimiento*. O, 9 (1945) 79-80.

1. La raíz del conocimiento reside en la inmaterialidad y, en definitiva, en el acto.

2. La noción de conocimiento no incluye imperfección alguna, es pura perfección.

16. **Q u i l e s, I., S. J.**, *La teoría aristotélico-tomista del acto y la potencia*. E, 399 (1945) 428-452.

I. Fundamentos histórico, psicológico y ontológico de esta teoría.

II. Declaración de la teoría: nociones de acto y potencia; los seres mudables: todo ser mutable es potencial; el ser absolutamente inmutable es acto puro. La multiplicidad de los seres.

III. Relaciones entre el acto y la potencia: Prioridad del acto sobre la po-

tencia en nuestro conocimiento y en cuanto a la perfección, en todo el orden ontológico. ¿Es posible una realidad que sea pura potencia? Prioridad relativa de una potencia determinad respecto de su acto. La potencia objetiva.

17. **H a r s t s h o r n e, Ch.**, *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas. A Review Article*. TJOR, XXV (1945) 25-32.

Polémica contra el libro *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas*, de P. Mehan.

Intenta probar definitivamente que la concepción de la teología que pone a Dios como causa suprema de los seres, es errónea, y que por lo tanto la teología clásica «debe ser reemplazada por algo mejor».

Cree ver el autor, en la concepción tomista de Dios y de sus atributos, muchas contradicciones.

18. **B o n n e t, Ch., L.**, *The unity of the complex individual body*. TMS, XXII (1945) 33-43.

LOGICA

19. **K a t t s o f f, L. O.**, *La lógica del hecho*. M, 5-6 (1945) 138-155.

PSICOLOGIA

20. **P e n i d o, M. T. L.**, *O discernimento Filosófico da Experiencia Mística*. V, 1 (1944) 228-248.

Delirio místico, misticismo filosófico y misticismo cristiano.

Teoría psicopatológica de P. Janet. Caso de «Madeleine» que Janet compara al de S. Teresa; error no ya religioso, sino psicológico. Plotino y San Juan de la Cruz.

21. **A l l e r s, R.**, *Remarks on some problems concerning sensation*. TMS, XXII (1945) 76-87.

Existencia de sensaciones. Configuracionalismo...

Sensaciones simples y percepciones complejas. El proceso fisiológico y la teoría psicológica.

Comparación de sensaciones: vista, oído, gusto, olfato, presión, termoesia, kinestesia, algioestesia, somaestesia.

22. **A l l e r s, R.**, *Remarks on some problems concerning sensation*. TMS, XXII (1945) 155-167.

Conocimiento e «imágenes». Percepción e imagen. Imágenes kinestésicas. Cualidades primarias y secundarias. Realidad y apariencia en las sensaciones. La sensación y el orden de las cosas. La psicología tradicional y el experimento; las sinestias.

23. Laburu, J. A. de, S. J., *Psicología de la vocación profesional*. E, 399 (1945) 390-403.

La profesión, testigo de cualidades psicológicas. Para elegir con acierto una profesión hay que darse cuenta de lo que ella exige para su ejercicio. Tipos que no saben concretar la elección pero sí la exclusión. Deben someterse a prueba las cualidades de los candidatos, y no sólo las intelectuales sino también las técnicas, morales y las de tipo sentimental y volitivo. La «vocación».

El ambiente psicológico de la vocación profesional: la familia, la escuela. Despertar el ideal. Ideales concebidos y ejemplos vivientes. Misión de los centros docentes en la orientación profesional.

ETICA

24. Hiltner, S., *Towards an Ethical Conscience*. TJOR, XXV (1945) 1-9.

25. Sturzo, L., *The Influence of Social Facts on Ethical Conceptions*. TFUQ, XX (1945) 97-116.

26. Sweeney, F., *The Ethics of A. E. Housman*. TFUQ, XX (1945) 117-125.

ESTETICA

27. Bertacchini, C., *Reflexiones sobre el arte*. O, 9 (1945) 90-97.

¿Qué es lo valorable en la obra de arte?

¿Por qué debe ser «representación» de algo?

Las jerarquías del arte deben adecuarse a las del ser. Relaciones entre la obra de arte y la realidad.

Epoca de nuestra de enorme sentido histórico y capacidad reflexiva, al par que de mediana capacidad artística, el artista trabaja deliberadamente su estilo. El empleo de estilos pretéritos.

Estética y técnica.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

28. Chroust, A. H., *Socrates - A Source Problem*. TNS, XIX (1945) 48-72.

El problema concerniente a las verdaderas características personales y morales, y a los alcances filosóficos de Sócrates, dificultados por la falta de datos y los inconvenientes que ofrecen las fuentes indirectas: Sócrates no dejó escritos, y Platón en sus Diálogos pone probablemente en boca de su maestro ideas que eran en realidad propias.

Los Memorables de Jenofonte: los largos discursos del tercer libro, atribuí-

dos a Sócrates, son en realidad ficciones de Jenofonte.

El Sócrates de «Las Nubes» de Aristófanes.

29. Zieglmeyer, E. H., *The discovery of first principles according to Aristotle*. TMS, XXII (1945) 132-143.

Es injustificado el desprecio hacia Aristóteles, por parte de muchos científicos que ven en él solamente al creador del silogismo deductivo. Le deben el descubrimiento de los principios fundamentales (de no contradicción, de causalidad, etc.), en los que se basa no solamente la deducción, sino también la inducción. Por otra parte, la Inducción no está ausente de las obras de Estagirita, cuya teoría científica sería, en resumen, sin intuición, no hay Primeros Principios; sin Inducción, no hay Intuición; sin Experiencia de los sentidos, no hay Inducción.

30. Jansen, L. F., *The divine ideas, in the writings of St. Augustine*. TMS, XXII (1945) 117-131.

Los cristianos frente a la filosofía de Platón, la Tradición platónica y los Neoplatónicos, hasta San Agustín (Exposición muy concisa y clara). Influencia platónica en la formación de Agustín. Teoría agustiniana de la Creación, las «Ideas», arquetipos existentes en la mente divina; La doctrina de la participación, que nunca había llegado a una solución definitiva en Platón, es para S. Agustín el don que Dios hace de la existencia real en un mundo finito (y al existir se le asemeja), de las ideas que existían en su Divina Esencia.

En su concepto del Verbo, Hijo de Dios, segunda Persona de la Santísima Trinidad, se reflejan también claramente la teoría platónica de la Idea.

31. Mc Williams, J. A., *The bond between the physics and the metaphysics of St. Thomas*. TMS, XXII (1945) 16-23.

Posición de S. Tomás frente a la Física y a la Metafísica de Aristóteles. Ser y movimiento. ¿Qué significa « posible »? Acto y potencia. Importancia de la física.

32. Angles B., C., *Introducción a una crítica de la fenomenología*. M, 5-6 (1945) 161-169.

I. Reducción fenomenológica; II. Construcción eidética; III. Intuición de las esencias; IV. Retorno, en el fondo, al idealismo absoluto; V. De la intencionalidad o psicología del acto; VI. La fenomenología como ciencia pura; VII. La lógica pura como realidad pura; VIII. Ontología Realista; IX. ¿Puede conocerse sin las formas del conocimiento; X. Po-

sición metalógica o antilógica; XI. Lo vital-ideal como realidad de esencias; XII. La conciencia pura como fuente de datos puros; XIII. ¿Es posible una objetividad extrasubjetiva?; XIV. La fenomenología intenta superar la facultad misma de conocer; XV. La fenomenología como ciencia previa a la ciencia; XVI. Carácter pasivo de lo apriorístico de la fenomenología; XVII. Epistemología fenomenológica; XVIII. Lo universal-concreto es un absoluto metafísico; XIX. Un error de Husserl; XX. Otro error, en el que se contradice con respecto al anterior; XXI. El neutralismo de la fenomenología entre lo ideal y lo real; XXII. ¿Puede conocerse algo sin la relación sujeto-objeto?; XXIII. Termina en una lógica absoluta.

33. Baisné, J. A., *Two Catholic critiques of personalism*. TMS, XXII (1945) 59-75.

La vecindad de J. Maritain influye en el interés que los Católicos americanos han tomado por el personalismo. Pero si la autoridad de Maritain lo apoya, no ha dejado de tener en el campo católico serios críticos: el P. Pedro Desqs, S. J., en *Archives de Philosophie* atacó la base filosófica del sistema; el Cardenal Villeneuve de Quebec advirtió en la nueva teoría el peligro de un Pelagianismo; el Prof. Ch. de Koninck, el Prof. J. A. Mercier, de Harvard, también criticaron el sistema.

El problema Individuo-Persona desde el punto de vista de la moral.

El personalismo y el Bien Común.

P E D A G O G I A

36. Beck, B., *Science and education*. TMS, XXII (1945) 98-104.

37. García Vieyra, O. P., *La Pedagogía, ciencia práctica*. O, 9 (1945) 48-77.

1. Generalidades; 2. El problema; 3. Enseñar, acto de la pedagogía; 4. Labor del maestro; 5. Hábitos especulativos y prácticos; 6. Noción de ciencia práctica; 7. Noción de ciencias prácticas; 8. Dos especies de ciencias prácticas; 9. Lugar que ocupa la Pedagogía; 10. Subordinada a la Ética; 11. Modo de subordinación; 12. Consecuencias de la subalternación; 13. Extensión y mo-

34. Glicksberg, Ch. I., *Contemporary English criticism*. TNR XXXI (1945) 61-71.

35. Stern, A., *Max Scheler, filósofo de la guerra total y del estado totalitario*. M, 5-6 (1945) 109-122.

Recuerda que Scheler escribió en 1917 «El genio de la guerra y la guerra alemana», justificación y alabanza filosófica de la guerra que hoy sus discípulos tratan de hacer olvidar. A través de su libro estudia las ideas de Scheler sobre la guerra: ésta no proviene de las causas materiales o económicas que le asignaba Comte, si no del «goce del combate», la lucha por el poder. Aunque escrito con visible apasionamiento, es acertada la crítica que hace del recurso de Scheler a la intención fenomenológica, y del libro en general.

Pero habría algo que rectificar en cuanto al «catolicismo ferviente» que el A. atribuye a Scheler en esa época, pues es cosa sabida que Scheler nunca llegó a ser plenamente católico, y en cuanto a afirmaciones como la de «Max Scheler y su fenomenología neo escolástica simbolizan, sin duda, la reacción más vigorosa del espíritu metafísico y teológico contra el espíritu positivo, crítico y racional que triunfaba en el positivismo y en el criticismo»... y otras por el estilo, evidencian sencillamente la falta de conceptos claros y adecuados correspondientes a los vocablos «neoescolástica», «metafísica», «teológico».

do del arte pedagógico; 14. Objeto formal y material; 15. Aclaraciones acerca del objeto y otras sentencias; 16. Conclusión: ¿Qué es la pedagogía? «Ciencia práctica subordinada a la Ética, cuyo objeto es la educación».

38. Mc Williams, J. A., *John Dewey's educational philosophy*/ TMS, XXII (1945) 144-154.

Comentarios a los artículos de Dewey «Challenge to Liberal Thought», en favor de la educación liberal. Señala en Dewey dos notas: en favor de la ciencia experimental, contra toda religión institucional.

CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES

FILOSOFIA DEL DERECHO

39. Rooney, M. Th., *Mr. Justice Cardozo's Relativism*. TNS, XIX (1945) 1-47.

Después de analizar detalladamente, a través de sus propias obras, el intento de este juez por llevar a la Ley una filosofía; filosofía ésta que hace que conciba la Ley como algo siempre cambiante, que siempre debe ser en parte «creada» por el Juez en cada caso, señala la auto-

ra como fallas del sistema filosófico que es base de este intento de Filosofía del Derecho, el monismo, subjetivismo y relativismo, la confusión de lo potencial con lo posible, el rechazo de la ley natural. «Hubiera tenido el Juez Cardozo el discernimiento necesario para haber basado su filosofía relativista de la ley en la inmutabilidad de la ley natural, y su teoría habría sido tan esclarecedora como nueva».

40. Bruera, J. J., *La lógica, el Derecho y la escuela de Viena*. M, 5-6 (1945) 170-177.

Después de otras conclusiones acerca de «la Teoría pura del Derecho», en la última expresa el A. su creencia de que «junto y nunca por debajo de los esquemas conceptuales, intemporales, del derecho, la ciencia jurídica debe preocuparse del análisis y defensa de los valores a que adjudique más alto rango. Porque el hombre no vive en la lógica ni de la lógica, sino en la realidad histórica y de ella».

POLITICA Y DERECHO INTERNACIONAL

41. Franca, L., S. J., *Catolicismo e Totalitarismo*. V, 1 (1944) 203-228.

42. Von Kuehnelt-Leddihn, E., R., *The Problem of Frontiers in Postwar Europe*. TFUQ, XX (1945) 55-84.

43. Timasheff, N. S., *Four Phases of Russian Internationalism*. TFUQ, XX (1945) 37-54.

44. Hoffman, R., *Europe and the Atlantic Community*. TFUQ, XX (1945) 21-36.

HISTORIA

HISTORIA GENERAL

52. Goetz, H., *Queen Catherine of Braganca*. TNR, VXI, 5-10.

HISTORIA ECLESIASTICA

53. Kloppenburg, B., O. F. M., *As Primeiras Missoes entre os Mongóis*. VP, 3 (1945) 339-360.

54. Eiján, S., *El P. José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las Misiones de Marruecos*. AIA, 17 (1945) 10-38.

ACCION SOCIAL

45. Weiss, H., *Fijación del salario mínimo de acuerdo con la Ley de Normas Equitativas de Trabajo de los Estados Unidos: La labor de los comités industriales*. RIT, XXXI (1945) 19-52.

46. Agarwala, A. N., *Los problemas de seguridad social de los trabajadores industriales en la India*. RIT, XXXI (1945) 1-18.

47. Ortiz, E. A., *Acción penitenciaria argentina*. BMSA, 271-272 (1945) 3-14.

Hace 20 años, el Dr. O'Connor dió comienzo a la acción carcelaria en nuestro país; de entonces acá se han obtenido establecimientos adecuados, si bien falta aún mucho. Criminales urbanos y rurales; las Colonias penales.

ECONOMIA Y FINANZAS

48. Vernon, R., *The gandhian plan of economic development*. TNR, XXI (1945) 86-88.

49. Vianna, E. L., *Aspectos da Economia Medieval*. V, I (1944) 299-323.

50. Ramakrishnan, V. G., *The art of central banking*. TNR, XXI (1945) 73-76.

51. Visweswar Rao, R., *Plans for India's economic development*. TNR, XXI (1945) 10-14.

55. Pazos, M. R., *Ensayo biográfico del P. Alonso Salizanes, O. F. M., Ministro General y Obispo de Oviedo y Córdoba (1617-1685)*. AIA, 17 (1945) 39-74.

56. Spitz, L. W., *Veit Ludwig von Seckendorf and the Historia Lutheranismi*. TJOR, XXV (1945) 33-44.

HISTORIA AMERICANA

57. Furlong, G., S. J., *Cartas del Padre Sebastián de San*

Martín (1733-1749). E, 398 (1945) 297-338.

Dieciocho cartas del jesuita P. Sebastián de San Martín, de brillante actuación en el Río de la Plata de 1697 a 1759, al Hno. Miguel Sanchis en España.

58. Furlong, S. J., Gui-

llemo, ¿Historia, falsia o fantasía? E, 398 (1945) 424-428.

El autor pone en evidencia la falsedad de las afirmaciones que, respecto de las escuelas primarias en la época colonial, hace el Sr. José R. Millán en su libro «Nociones de Historia Argentina».

C I E N C I A S

MATEMATICAS Y FISICA

59. Bateman, H., *The derivation of Euler's equations from a variational principle*. RC, 451 (1945) 111-118.

60. Sprague, Ather-ton H., *Surfaces whose lines of curvature are nets R, and their transformations*. RC, 451 (1945) 3-33.

61. Rosenblatt, A., *Sobre las oscilaciones autoexcitadas*. RC, 451 (1945) 33-62.

62. Rey Pastor, J., *El profesor George D. Birkhoff y su*

influjo en la Argentina. RC, 451 (1945) 105-109.

En su visita a nuestro país, el Prof. Birkhoff se esforzó por descubrir nuevos valores para la investigación científica, y por hacerlos rendir, pero algunos obstáculos del ambiente impidieron que realizara sus propósitos.

GEOGRAFIA

63. Krishna Iyer, L. A., *The pulayas of Travancore*. TNR, XXI (1945) 16-20.

64. Schweigger, E., *La «Corriente del Niño» y las temperaturas estivales de la corriente peruana*. RC, 451 (1945) 63-86.

ARTE Y LITERATURA

65. Morais, F., *Aster poetic sensibility and values*. TNR, XXI (1945) 20-24 y 33-25.

66. Mukherjee, K., *The ideal love of Chandidas and Rami*.

TNR, XXI (1945) 14-16.

67. Mahajan, J. M. L., *The myth of the second Sikh war*. TNR, XXI (1945) 40-46.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

F. SHERWOOD TAYLOR, *Breve Historia de la Ciencia*. Colección Panoramas. Editorial Losada. Buenos Aires, 1945. 360 págs.

Un célebre hombre de ciencia ha resumido la historia de la mente humana en lo que se refiere a la ciencia y la de la ciencia con relación al mundo externo que ella estudia. Es éste un libro en que hay acumulados datos abundantísimos desde las primeras manifestaciones prehistóricas del conocimiento científico rudimentario hasta las grandes conquistas de los modernos hombres de ciencia. Es verdaderamente una obra muy útil y de mucho interés en lo que se refiere a la información positiva del desarrollo de la ciencia. Desde las especulaciones primitivas del hombre civilizado, desde las primeras conquistas positivas de la ciencia práctica en Egipto y Babilonia, y más tarde en Grecia en medio del esplendor de la filosofía y de las artes helénicas; desde la ciencia de la India primitiva, China y árabe, hasta la ciencia medioeval, del Renacimiento, de la llamada ciencia moderna (hasta 1850), y hasta los últimos progresos realizados desde mediados del siglo pasado, el lector puede ir apreciando con abundancia de referencias y datos positivos, los esfuerzos, los fracasos y los conquistas de la inteligencia humana en el mundo de la ciencia.

Todo lo que tiene valor positivo, información, es de interés. No tiene ya el mismo valor el trabajo de interpretación, de filosofía de la historia, de la ciencia y de la religión, que el autor intercala con frecuencia. La razón es muy sencilla. Según Sherwood Taylor la ciencia está limitada por los términos de masa, longitud y tiempo. Esto equivale a decir que quedan excluidos del campo de la ciencia todos los problemas en los que no entran en juego la masa, la longitud y el tiempo. Este concepto de ciencia no vamos a discutirlo. Supongamos que es verdadero. Pero en tal caso el hombre de ciencia, con el método y los sistemas científicos, queda incapacitado para estudiar y para dar su opinión sobre todos aquellos problemas en que no entran los términos de masa, longitud y tiempo, cuales son las artes, el derecho, la moral, la sociología, la religión, etc. He aquí por qué Sherwood Taylor hubiera hecho mejor en abstenerse de ciertas apreciaciones sobre estos temas, en que no entran la masa, la longitud y el tiempo, porque están fuera de los métodos y del alcance del hombre científico y sólo son accesibles al filósofo. El libro hubiera ganado en valor histórico, moral y filosófico.

I. QUILES, S. I.

ALBERT BAYET, *La moral de la ciencia*. Biblioteca Teoría e Historia de la Ciencia. Editorial Losada. Buenos Aires. 128 págs.

¿Cuál puede ser la acción de la ciencia en el dominio de la moral? ¿Qué

podemos esperar de ella si debe guiar las sociedades y la vida silenciosa de las conciencias individuales?

Con estas palabras inicia Bayet este pequeño libro, empeñándose en dilucidar las relaciones entre la moral y la ciencia. Acertadamente aclara en los primeros capítulos que las inmensas calamidades que han llovido sobre el mundo merced al progreso científico, al desarrollo de la técnica y de la maquinaria, no se deben precisamente a la ciencia, sino al mal uso que de ella se ha hecho y se puede hacer. Para prevenir tales desgracias es necesario crear unas normas del desarrollo y de las aplicaciones de la ciencia. ¿De dónde se pueden sacar tales normas? ¿Puede haber una moral de la ciencia? He aquí la pregunta a que intenta responder Bayet.

La respuesta es propia no tanto de un filósofo como de un hombre de ciencia. Por eso no nos debe extrañar que haya seguido un camino que parece inverosímil y contradictorio. En primer lugar llega Bayet a la conclusión de que es imposible poder obtener una ciencia de la moral, es decir, una fundamentación científica de la moral en cuanto tal, normas objetivas de moral que tengan valor cierto y auténtico ante la inteligencia humana. No existe, pues, para Bayet una ciencia moral sólidamente fundamentada, más aun, la tiene por imposible, ya que no puede existir una ciencia de lo normativo (pág. 37).

Tras esta conclusión, que resulta penosa ante el examen filosófico, el autor busca una solución al problema de las relaciones entre la moral y la ciencia afirmando que aunque no existe una ciencia de lo moral, puede haber una moral de la ciencia, es decir, el conjunto de ideas normativas que han inducido a los hombres a orientarse en las vías de la investigación científica, definiendo los métodos que han asegurado la realización de los progresos logrados.

Todo el esfuerzo de la obra de Bayet se dirige a señalar estas normas, que de hecho han orientado a los hombres de ciencia. Son ellas, la dignidad del espíritu, el principio de unión, es decir, que la ciencia tiende a unir los espíritus y no a separarlos; el principio de libertad, es decir, el respeto por la libertad del espíritu; el principio del determinismo e indulgencia, es decir que todo en la investigación humana y en el Cosmos está determinado en una dirección, como lo están las leyes físicas; de aquí que no se puede hablar propiamente de libertad en el hombre, y por lo tanto hay que tener indulgencia con las acciones malas de los hombres, ya que ellos no son propiamente culpables porque no son libres.

Sólo así se puede llegar al éxito de la ciencia y al triple goce de saber, de unir y de liberar propio de la ciencia.

Evidentemente que la ciencia eleva la dignidad del espíritu, y que debe ser punto de unión de los espíritus, y debe dejar amplia libertad de investigación para todos. Sin embargo, hallamos estas afirmaciones sin fundamento, dados los principios de Bayet. Porque si no puede haber una ciencia de lo moral, si no podemos determinar cuáles son las normas ciertas de la moral, ¿cómo podemos decir que exista un conjunto de ideas normativas, con verdadero valor normativo, y mucho menos que tales normas impongan a la ciencia una verdadera dirección para el bien de la humanidad? Si tales ideas normativas no están fundamentadas científicamente, carecen de moral, y por lo tanto resulta imposible, sin sentido, la moral de la ciencia sin la ciencia de la moral.

Hallamos también otro punto de oposición interna en las ideas mismas de Bayet. Según él el hombre carece de libertad. Si pues carece de libertad, ¿cómo podemos dictarle ideas normativas ni hablar de moral y de moralidad? Si el hombre carece de libertad, resulta una expresión sin sentido hablar de la moral de la ciencia.

Reconocemos la buena voluntad con que está escrita la obra, pero hubiéramos deseado una mayor fineza de espíritu en la percepción de estas oposiciones fundamentales intrínsecas al pensamiento de Bayet.

I. QUILES, S. I.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

Este nuevo libro que se agrega a la ya larga serie de obras filosóficas del P. Derisi —creemos que es éste, en el campo de la filosofía, el autor argentino que ha publicado más trabajos en estos últimos años—, «no quiere ceñirse —son palabras del autor— a una mera exposición histórica del pensamiento aristotélico-tomista sobre la inteligencia», sino que «sin dejar de ser una exposición histórica, fielmente elaborada sobre los textos de los dos autores mencionados, pretende desentrañar la verdadera naturaleza de la inteligencia».

Tal es el propósito que el P. Derisi enuncia en las primeras líneas del Prólogo, y que va cumpliendo a través de las casi trescientas páginas que forman el libro. El estudio de la inteligencia, como repetidamente lo hace notar a través de la obra, nos da como reflejo el estudio del ser, ya que existe una perfecta correspondencia entre los grados de la perfección del conocimiento y los grados de la perfección del ser (cap. III, p. 3). En realidad, pues, sobre la red del estudio de la inteligencia nos traza también el autor un estudio de la metafísica aristotélico-tomista.

Por eso precisamente en los dos primeros capítulos de la obra expone los principios generales del método y de la psicología aristotélico-tomista. Y luego entra en materia en el capítulo III con el desarrollo de la tesis tomista de la inmaterialidad como causa y raíz de la inteligibilidad: hace en primer término una exposición clara del conocimiento según Santo Tomás: *Cognoscere est fieri aliud in quantum aliud*; y luego expone la citada tesis ciñéndose a los textos del Angélico. Quizá en esta exposición, ceñida, como dijimos, a los textos, se eche un poco de menos la nota personal que hubiera resultado de una mayor penetración en el estudio de la tesis en sí misma, o en el estudio del alcance del pensamiento de Sto. Tomás. Ya que se trata de una tesis bastante discutida, aun entre los mismos tomistas, nos parece que así hubiera afirmado más el P. Derisi su posición. Dejando de lado los reparos que la tesis en sí pueda suscitar (el hecho de que haya conocimiento esencialmente material y de que nuestra inteligencia tenga como objeto propio la esencia de las cosas materiales —precisamente esa «quidditas rei materialis» de que tantas veces habla nuestro autor—, parece indicar que la tesis de la inmaterialidad como raíz de todo conocimiento debe ser manejada con cautela y no puede ser aplicada con propiedad en una forma general al conocer en cuanto tal); dejando de lado, repetimos, estas

objeciones que serían motivo de larga discusión, debemos hacer constar que la exposición que el P. Derisi hace de dicha tesis, tal como generalmente se la propone, es muy precisa y diríamos perfecta.

En los capítulos siguientes estudia la naturaleza y el dinamismo de la inteligencia según Aristóteles y Santo Tomás. Primero recuerda la tesis del objeto formal propio de la inteligencia humana, y su fundamentación a través de Aristóteles y especialmente de Santo Tomás. Luego pasa del objeto en sí mismo al estudio de la especie inteligible y de éste al del entendimiento agente y posible. En este capítulo (el VI) sigue de cerca el Padre Derisi la exposición aristotélica en el libro III *De Anima* y las precisiones y correcciones que S. Tomás hubo de imponer al Estagirita y a la interpretación que de él hizo Averroes.

Pasa después a estudiar el acto de la inteligencia en sí mismo, y los dos aspectos del entendimiento: especulativo y práctico, para llegar finalmente a la conclusión de la supremacía del primero sobre lo segundo, y de la vida contemplativa sobre la activa.

Como conclusión, resume el autor las tesis fundamentales de la psicología aristotélico-tomista, iluminadas por la doctrina de la inteligencia, la unión sustancial del alma y del cuerpo, la triple vida del alma, la unidad de ésta y su papel de forma sustancial única; la unidad de naturaleza y sustancia formada por el alma y el cuerpo, etc. Termina la obra con una irradiación de los principios psicológicos aristotélico-tomistas sobre los problemas de la persona y de la vida humana, y de toda la realidad, cuyo ápice es la inteligencia. Este último capítulo viene a constituir así una verdadera antropología tomista, en compendio denso y claro.

Analizando la obra en cuanto a su expresión material, hemos de decir que junto al orden y método en la exposición y a la abundancia de citas y textos que dan al lector documentación abundante y segura y que revelan un trabajo de preparación intenso y cuidado, se notan también algunos descuidos en la redacción y una cierta tendencia a la complicación en la frase, o en los términos utilizados, que dificulta a veces la lectura. Pero estas pequeñas fallas, que hacemos constar para que nuestro juicio sea totalmente sincero, en nada desmerecen la obra.

Todo el libro está «vivificado», digámoslo así, por la verdadera pasión que su autor siente por la filosofía que expone, y por su deseo de contribuir a que esta filosofía ilumine otras inteligencias. Es esto lo característico de todas las obras del P. Derisi. «Inteligencia apasionadamente enamorada del tomismo», como él mismo nos dice en el Prólogo, al hallar en la filosofía de Santo Tomás la plena satisfacción de las exigencias de su inteligencia que busca la verdad, al descubrir sus magníficas riquezas, la lógica consecuencia, reacción de un alma noble, es ese fuerte deseo de contribuir en la medida de sus fuerzas a que la verdad sea más y mejor conocida, es ese tenaz esfuerzo por llevar a las inteligencias de los demás la luz que ilumina la propia.

Se podrá disentir con el P. Derisi en cuanto a si el sistema que él defiende es en verdad, en todas sus partes, el auténtico tomismo; también se podrá, aun en el caso de filósofos católicos, disentir con algunas opiniones del propio Santo Tomás y creer que esa «síntesis orgánica de la verdad», esa «cohesión de un

pensamiento orgánico con la realidad armónica y total que expresa » se realiza mejor en otros sistemas. Hay amplia libertad y amplio campo de discusión en cuanto a esto, y cuando se sabe mantener objetiva, serena y dentro de los justos límites que la caridad cristiana y el respeto al adversario imponen, esta discusión permite ahondar y esclarecer muchos aspectos de los respectivos sistemas y es un instrumento eficaz para el progreso de la filosofía. En el caso del P. Derisi hasta se podrá preguntarse si a veces ese «apasionamiento» que él mismo reconoce, y que por cierto es muy noble, por el tomismo, no influye en la respectiva ponderación de las razones a favor y en contra en algunos problemas, «predeterminando» —si se nos permite esta expresión— a la inteligencia.

Pero lo que queda fuera de toda duda, y merece todos los elogios y todos los respetos, es la total sinceridad del Padre Derisi en su posición, su íntima convicción de lo que sostiene, su auténtico e insaciable deseo de verdad, la seriedad de su esfuerzo intelectual y su generosidad para contribuir incansablemente, hasta agotar su capacidad de trabajo, que es mucha, a ese alto apostolado de la inteligencia que consiste, según sus propias palabras, en «recuperar para la verdad la propia inteligencia del hombre moderno y darle con ella el instrumento para encauzar íntegramente su ser y su vida hacia la verdad, para enamorarse de la verdad —que es siempre un comienzo del amor de la Verdad de Dios— y encaminarse de este modo hacia la recuperación total de sí mismo y de su cultura, que sólo encontrará cuando, olvidado un tanto más de sí, emprenda la marcha por el sendero de la trascendencia de la verdad del ser, que conduce y culmina en su término en la Verdad del Ser de Dios». Quiera Dios concederle en este apostolado el éxito cumplido que su esfuerzo reclama.

M. M. BERGADÁ.

C I E N C I A Y F E

Colección de estudios de Filosofía, Teología y Ciencias Afines

Publicada por las
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

(San Miguel, F. C. P.) Rep. Argentina

Cada volumen está dedicado al estudio de un **TEMA ESPECIAL**, pero además contiene varias *secciones permanentes*, propias de una revista.

Cada volumen se publica encuadernado sólidamente, con magnífica presentación.

TODAS LAS VENTAJAS DEL LIBRO Y DE LA REVISTA

Temas especiales de los primeros volúmenes:

- I) *La Evolución de los Dogmas*, por el R. P. Juan Rosanas, S. I.
¿Es posible alguna evolución en los dogmas de la Iglesia Católica? He aquí el problema que expone el autorizado profesor de Teología.
- II) *La Filosofía de la Religión según Max Scheler*, por el doctor Juan Llambías de Azevedo y el R. P. Ismael Quiles, S. I.
El problema de la filosofía de la religión. fué tratado con especial originalidad por Scheler. Su sistema ha sido expuesto y analizado en una crítica y sincera discusión entablada entre los dos profesores, autores del presente trabajo.
- III) *La Eucaristía en la Teología, la Historia y el Arte*, por los RR. PP. Jorge Sily, S. I., Constancio Eguía, S. I., y el Ing. E. Odyniec.
Este volumen contiene tres interesantes estudios sobre temas relacionados con la Eucaristía, en adhesión al IV Congreso Eucarístico Nacional.
- IV) *La Autoridad Política, su esencia, sus límites, sus funciones*, por los RR. PP. Enrique B. Pita, S. I., y Juan Rosanas, S. I.; el Ing. E. Odyniec y los Drs. Francisco Valsecchi y V. E. Márquez Bello.
Nada más importante en nuestros días que una exposición serena, fundamentada sobre los más sólidos principios de la filosofía y de la doctrina católica, acerca de la autoridad política. El presente volumen contiene trabajos debidos a eminentes especialistas en el tema.
- V) *El Problema del Conocimiento*, por el R. P. Antonio Steffens, S. I.
Estudio de uno de los más agudos problemas de la filosofía con referencia a las teorías de Nicolai Hartmann.
- VI) *La Vida y las Ideas Religiosas del Cardenal Newman*, por varios.
El Cardenal Newman nos ofrece uno de los ejemplos más emocionantes y aleccionadores de la Iglesia Católica durante el agitado siglo XIX.
- VII) *Libertad de Enseñanza y Enseñanza Religiosa*, por los RR. PP. Ismael Quiles, S. I., José N. Güenechea, S. I. y Norman F. Martín, S. I.
- VIII) *La Libertad Humana según el Concilio de Trento*, por el R. P. Jorge Sily, S. I. (En preparación).

Cada volumen de 160 págs. \$ 4.50

Suscripción a cuatro volúmenes al año . . . » 12.—

En el extranjero . . . » 13.—

Suscríbase hoy mismo.

No se exponga a tener incompleta esta importante Colección.

Pedidos de suscripción a:

Facultades de Filosofía y Teología, San Miguel, F. C. P. (R. A.)

BIBLIOTECA IBERO-AMERICANA DE FILOSOFIA

dirigida por las

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

Colegio Máximo de San José - San Miguel, Rep. Arg.

A. BIBLIOTECA TOMISTA.

J. ROSANAS, S. I. — **Tomistas y Tomistas**. 112 págs. en 8.º m\$N. 3.40

SANTO TOMAS DE AQUINO. — **Tratado de la unidad del entendimiento, contra los averroístas**. Traducción y notas por Ismael Quiles, S. I. 180 págs. en 8.º m\$N. 5.50

B. BIBLIOTECA DE INICIACION.

I. QUILES, S. I. — **Metaphysica Generalis, sive Ontologia**. (Summa Philosophica Argentinensis, Collegii Maximi Scti. Ioseph, S. I., Vol. III). XXXII, 416 págs. en 8.º, en tela .. m\$N. 11.50

O. G. BAZZANO, S. I. — **Critica Cognitionis**. (Summa Philosophica Argentinensis, Collegii Maximi Scti. Ioseph, S. I., Vol. II). XVI, 200 págs. en 8.º, en tela m\$N. 6.75

C. BIBLIOTECA CLASICA.

ARISTOTELES. — **Sobre el alma**. - Traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, S. I. . m\$N. 6.50

D. BIBLIOTECA DE INVESTIGACION.

B. ECHEVERRIA, O. M. C. — **El problema del alma humana en la Edad Media**. (P. de Olivi y el Concilio de Vienne). 128 págs. en 8.º m\$N. 3.—

E. B. PITA, S. I. - J. I. CIFUENTES, S. I. — **El punto de partida de la filosofía**, 104 págs. en 12.º m\$N. 1.80

L. CASTELLANI, S. I. — **Cuadernos de Psicología: N.º 1.º, Conversación y Crítica Filosófica**, 236 págs. en 8.º m\$N. 4.—

E. B. PITA, S. I. — **La frase infantil monopalábrica y la inteligencia**. 104 págs. en 12.º m\$N. 2.50

I. QUILES, S. I. — **La Persona Humana**. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales. 240 págs. en 8.º m\$N. 5.—

J. ROSANAS, S. I. - **Cuestión disputada en la Filosofía y Teología escolásticas**, 112 págs. en 8.º m\$N. 3.40

PROXIMAS PUBLICACIONES

E. B. PITA, S. I. — **Theodicea**. (Summa Philosophica Argentinensis, Collegii Maximi Scti. Ioseph, S. I., Vol. VI).

ESPASA - CALPE ARGENTINA. S. A.
Buenos Aires - México

UNA OBRA BASICA PARA EL ESTUDIO
DE LA FILOSOFIA TOMISTA

LA ESENCIA
DE LA FILOSOFIA TOMISTA

por el

R. P. ISMAEL QUILES, S. I.

Profesor de la Facultad de Filosofía
de San Miguel, República Argentina

●

Una visión completa original y
profunda de la ontología de
Santo Tomás de Aquino

●

El ser y sus principios. El acto y la potencia. La materia
y la forma. La substancia y el accidente.
La Persona. La Relación. Las causas.

●

Un volumen de gran formato, encuadernado
en tela: \$ 15.00 m/n*

●

Pedidos a
FACULTADES de FILOSOFIA y TEOLOGIA
San Miguel — Rep. Argentina

* Precio aproximado.

UN MONUMENTO CLASICO
DE LA CIENCIA DEL DERECHO

P. FRANCISCO SUAREZ, S. I.

TRATADO DE LAS LEYES
Y DE DIOS LEGISLADOR

Versión de D. TERRUBIANO RIPOLL

Introducción e Indices por el R. P. ISMAEL QUILES, S. I.

La obra clásica del creador del derecho internacional, insistentemente pedido por los estudiosos, aparece nuevamente en una magnífica edición, a cargo de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel.

No debe faltar en su biblioteca.

Tres volúmenes de un gran formato, encuadrado
en tela: \$ 50.00 m/n*

Pedidos a

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

San Miguel — Rep. Argentina

* Precio aproximado.

Esta obra se terminó de imprimir el día
20 de Marzo de 1946 en los talleres gráficos
del Colegio Máximo, en San Miguel F. C. P.
R. Argentina

